UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FILOSOFIA
Y
LETRAS

REVISTA DE LA FACULTAD
DE FILOSOFIA Y LETRAS

45-46

ENERO-JUNIO

1952

IMPRENTA UNIVERSITARIA

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

Rector:

Dr. Luis Garrido

Secretario General:

Dr. Juan José González Bustamante

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

Director:

Dr. Samuel Ramos

FILOSOFIA
Y
LETRAS

REVISTA DE LA FACULTAD DE
FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA
UNIVERSIDAD N. DE MÉXICO

PUBLICACION TRIMESTRAL

DIRECTOR - FUNDADOR:
Eduardo García Máynez

SECRETARIO:
Juan Hernández Luna

Correspondencia y canje a Ribera de San Cosme 71
México, D. F.

Subscripción:

Anual (4 números)

En el país........ $ 11.00
Exterior ....Dls. 2.00

Número suelto.... $ 3.00
Número atrasado 4.00

Tomo XXIII. México, D. F., enero-junio de 1952 Núms. 45-46

Sumario

ARTICULOS

Págs.

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

LA UNIFICACION DE LOS REINOS ESPAÑOLES OPERADA POR LOS REYES CATOLICOS

NOTAS PARA EL ESTUDIO DE LA UNIDAD ESPAÑOLA

I

UNIFICACION DE ESTADO Y UNIFICACION DEL PODER POLITICO

No hay que confundir la unificación de los distintos reinos españoles en un sólo y único Estado, con la unificación del poder político dentro de cada uno de los dichos reinos. Son dos procesos distintos y que se desarrollan por separado, si bien, en este caso, son promovidos simultáneamente por los Reyes Católicos. El primero hace referencia a la fusión de varios Estados soberanos e independientes en uno sólo que los abarca a todos, los cuales terminan, en la etapa final del proceso, por perder totalmente sus características estatales, que quedan monopolizadas de un modo exclusivo y absoluto por el Estado común, sostenido por una nacionalidad única. Esta es la estructura política actual de España, el estadio final a que ha llegado en su unificación, pero a ella no dieron cima los Reyes Católicos. Para llegar a la forma en que hoy la conocemos, como Estado unitario, faltan aún los estadios decisivos que representan Felipe V y el Constitucionalismo.

En efecto, Felipe V fué quien suprimió las aduanas interiores, que mantenían la separación de los antiguos reinos en forma visible y material, en concepto de fronteras; realizó la división del territorio español en provincias, como circunscripciones territoriales de carácter exclusivamente administrativo; agregó al Consejo y Cámara de Castilla los asuntos co-

rrespondientes al extinguido de Aragón, cuyos fueros abolió en 1707, unificando así las instituciones políticas de estos dos reinos. A las Cortes de 1712, convocadas con motivo de las negociaciones de Utrecht para la renuncia de Felipe V a la Corona de Francia a fin de mantenerla siempre separada de la de España y en las que se establecieron las normas para la sucesión a la Corona, asistieron ya conjuntamente los procuradores de las ciudades de Castilla y León con los de Aragón y Valencia. En 1714 terminó la campaña contra Cataluña, como consecuencia de la cual ésta perdió su vida propia, por lo que, en 1724, vemos ya acudir también a los procuradores catalanes a las Cortes convocadas por Felipe V para reconocerle nuevamente como Rey, a la muerte de su hijo Luis I, así como a su otro hijo Fernando (después Fernando VI) como sucesor a la Corona. En su reinado se dieron ya leyes de aplicación general para toda España.

Esta labor fué completada por el régimen constitucional que, desde su misma implantación, al entrar en vigor la Constitución de 1812, consagró de una manera jurídico-formal solemne la unidad de España, en su más estricto sentido y en la forma que la conocemos hoy, con un gobierno único con jurisdicción directa sobre todo el territorio nacional y sus posesiones; e igualmente con todos los organismos legislativos, con un Ejército, una Burocracia y una Hacienda únicos. Ya no hay más personalidad política que la de España, considerada como Estado unitario, sin más representación exterior que la suya, bajo la base de una igualdad administrativa de todas las provincias y desaparición de todo vestigio de autonomía política. El Rey adopta entonces el título de "Rey de las Españas" (art. 155). [1] También se hace declaración de que "el reino de las Españas es indivisible" (art. 174).

El segundo proceso enunciado hace referencia a la configuración interna del Estado, especialmente a la concentración del poder estatal en manos del monarca.

El Estado medieval se caracterizaba por un pluralismo político, en el que coexistían poderes que disfrutaban de jurisdicción propia dentro

1 En el tercer proyecto de la Constitución napoleónica de Bayona se dice, en su artículo 5 (que pasa a ser el 4 del texto definitivo): "En todos los edictos, reglamentos y leyes, los títulos del Rey de las Españas dirán: D. N. ... por la gracia de Dios y de la Constitución del Estado, Rey de las Españas y de las Indias". Es la primera vez que se usa esta denominación y fué motivada por la comunica-

de las distintas órbitas de autonomía. La fuente del poder soberano se considera que es el monarca, pero sus prerrogativas se desmembran, bien por merced real generosa, bien como resultado de ingerencias y de contiendas múltiples; el hecho es que resulta por completo normal el cuadro de la división del reino en numerosos señoríos, en los que no existe un vínculo directo que ligue a los súbditos con el rey, sino que la relación se establece entre vasallo y señor y entre los señores y el rey, del que se consideran, a su vez, vasallos. Así, pues, en el Estado medieval se encuentra aminorado el ámbito del poder soberano y el ejercicio de la suprema virtud decisoria.[2] Su área territorial de soberanía no era tampoco continua, pues contenía en su seno zonas inmunes y zonas en las que no están sometidas al Estado todas las competencias ni sometidos a una misma autoridad todos los súbditos. De ahí al Estado que se denomina moderno, entendiendo por tal un Estado centralizado, en el que todos los súbditos están directamente vinculados con el soberano, sin más jurisdicción que la de éste, sobre todo el territorio del Estado, sin interrupción ni intermitencia, hay un largo camino que no todos los países recorren al mismo ritmo, ni siquiera dentro de cada país se logra mantener siempre de un modo uniforme. Esto significa toda una trayectoria histórica, que en España se inicia en el siglo XIII, el siglo de la gran crisis, y se cierra casi con los Reyes Católicos. Dicha trayectoria se caracteriza por la pugna entre el vínculo de vasallaje, que es el tipo de vinculación política que impera en la Edad Media, y el de naturaleza, que trata de desplazar a aquél y que constituye el tipo de vinculación política propio del Estado moderno. Y si tenemos en cuenta que esta evolución no fué en España más larga que en otros países de Europa, comprenderemos la dificultad de fijar en una fecha concreta la divisoria entre el Estado medieval y el moderno así como, en medio de este proceso, de hacer la disección de lo medieval y lo moderno.

Sin embargo, una cosa se puede afirmar sin lugar a vacilaciones y es que el reinado de los Reyes Católicos representa en nuestra historia un momento de transición, en el que se pasa de un Estado medieval, en el

---

ción que el Rey José Bonaparte dirigió al Consejo de Castilla notificando su proclamación, en la que se usaban todos los largos títulos tradicionales de los reyes españoles, lo cual no fué del agrado del Emperador, que lo redujo entonces a la mencionada expresión. Cf. SANZ CID, *La Constitución de Bayona.*

2 Cf. CARANDE, *La Hacienda Real de Castilla*, Madrid, 1949, pp. 9-12

que aún no se habían observado brotes vigorosos de modernismo, al estilo de los de Sicilia bajo Federico II de Suabia, y puede, por consiguiente, calificarse de netamente medieval, a un Estado que recoge a un ritmo acelerado la corriente renovadora que en lo político trajo el Renacimiento. Y si los Reyes Católicos no rematan este proceso ni presentan al mundo un Estado íntegra y definitivamente centralizado, lo dejan, sin embargo, claramente perfilado. En su tiempo llevan el avance de lo moderno a mayor ritmo y con más energía que los demás monarcas europeos y dejan una obra mucho más adelantada. Tras ellos este ritmo decae y, en ocasiones, las conquistas de lo moderno están despersonalizadas por completo y más bien impuestas por las propias corrientes vitales de la historia. Por eso, cuando se habla de Estado moderno en España es forzada la referencia a los Reyes Católicos, únicos que pueden citarse como autores de la transformación. Y no porque reinasen por azar en la época de más profunda transformación hacia el nuevo tipo de Estado, sino porque tal transformación fué dirigida y alentada por ellos. Y si en la historia pueden ponerse ejemplos de estructuraciones estatales como producto de la obra personal de sus gobernantes, por pocos que éstos sean, siempre ocupará entre ellos un lugar destacado el de los Reyes Católicos.

De los dos problemas enunciados, tan sólo vamos a ocuparnos en este trabajo del primero, esto es, el de la unidad española, en cuya materia entramos seguidamente.

II

ANTECEDENTES HISTORICOS DE LA UNIDAD ESPAÑOLA

La unidad española se forma a través de un proceso histórico que arranca de tiempos remotos y que ha pasado por múltiples vicisitudes y alternativas. Como el tema central de este trabajo se concreta a la época de los Reyes Católicos, tales episodios tan solo nos interesan en tanto que antecedentes y serán tratados de una manera sintética, a partir de la época romana. Con anterioridad, resultaría verdaderamente forzado tratar de encontrar aspiraciones nacionales, siendo así que lo más destacado del pueblo español sería tal vez el sentimiento tribal. En momentos de peligro se registran alianzas intertribales, algunas de relativa importancia para

la situación de entonces, pero nunca con la suficiente para descubrir en ellas ninguna aspiración ni sentimiento verdaderamente nacionales.

A) *Epoca romana.*—En la división administrativa del Imperio romano, no constituía España una circunscripción única y definida, de acuerdo con su unidad geográfica. Y aunque se hablase de España genéricamente, ésta era un conjunto de provincias sin más nexo entre sí que las demás del Imperio. A las provincias españolas vino a darles mayor unidad la reforma del Diocleciano (285-305), quien si bien mantuvo su división, como tales provincias, y aun aumentó su número con la creación de la Tarraconense y la Cartaginense, al propio tiempo, modificando el régimen administrativo total del Imperio, creó las "diócesis", como entidad que agrupaba a varias provincias (a su vez las diócesis se agrupaban en prefecturas). Pues bien, una de las diócesis fué España, y comprendía las provincias de la Bética, Lusitania, Galecia-Astúrica, Tarraconense y Cartaginense, formando parte de la prefectura de las Galias, dependiente del Emperador de Occidente.

En tiempos del propio Diocleciano se vino a añadir a nuestra diócesis la Mauritania-Tingitamia y después, entre los años 370 a 400, la Baleárica. El número de provincias que comprendía la diócesis de España no aumentó ya y fueron estas siete las que encontraron los germanos al irrumpir en la Península.

Por consiguiente, la diócesis fué la máxima individualización concedida a España por el Imperio romano y no significaba sino estar bajo el mando de unos magistrados comunes a todo su territorio, que eran: el *vice agens praefector praetorum per Hispanias,* que era un delegado del Prefecto de las Galias; el *Comes Hispaniarum,* representante extraordinario del Emperador; y el *Vicarium Hispaniarum,* que en los últimos años reemplazó al *Comes.*

Sin embargo, ya durante la dominación romana se perciben ecos aislados de una corriente de españolismo, que se manifiesta en cantos de alabanza de los poetas y en las observaciones que hacen los historiadores de lo que es común español. En este sentido, se percibe ya en Estrabón (66 a. de C. a 24 de C.) la consideración de los iberos como un conjunto humano dotado de algunas cualidades comunes, a pesar de la variedad inter-

na de la Península Ibérica. [3] Otro historiador contemporáneo suyo, Trogo Pompeyo, habla de España sin hacer distinción de sus tierras y comienza a dedicarle elogios, como más tarde los poetas. [4] También Plinio (27-79) en su Historia Natural habla de España comparándola con Italia; son para él las dos porciones de la tierra más ricas en hombres y en cosas, siendo España el país que sigue en importancia a Italia en este respecto.

El panegírico se hace más acentuado en Prudencio (348-?), quien en su Peristephanon muestra claramente su provincialismo hispano al llamarse "extranjero" en la urbe romana y, por otra parte, agrupar en un canto triunfal los mártires sepultados en Córdoba, Emérita, etc., exclamando de unos magistrados comunes a todo su territorio, que eran: el río Ibero, mostrando su mayor entusiasmo por los de Cesaraugusta, que fué probablemente la patria del poeta. [5]

También el retórico galo Pacato, al hacer su panegírico a Teodosio el año 389, ante el Senado, por su victoria sobre el usurpador Marino, extiende sus alabanzas a la patria del Emperador, las cuales exceden ya a las de Plinio, pues no la considera como él, la tierra más rica después de Italia, sino como la "tierra más feliz de todas las tierras". [6]

---

3 Para él la división en que habían vivido los iberos, era comparable a la de la nación helénica, partida en pequeños Estados. Cf. MENÉNDEZ PIDAL, *La España Romana,* Madrid, 1935, Introducción.

4 Según Trogo, los hispanos tienen preparado el cuerpo para la abstinencia y la fatiga, y el ánimo para la muerte: dura y austera sobriedad en todo, *dura omnibus et adstricta parsimonia.* Pero frente a esto destacan otras cualidades que aminoran su valor social: prefieren la guerra al descanso, de modo que si les falta enemigo extraño, lo buscan en su casa (si extraneus deest, domi hostes quaerunt), en lo cual coincide con Tito Livio. Cf. MÉNDEZ PIDAL, *ibid.,* pág. XI.

5 Sin embargo, se advierte en él más simpatía aún por los dominadores que por los héroes ibéricos, ya que para él sus derrotas, con las llamas de Numancia y los escombros de Sagunto, bien valieron aquella paz romana "qué permitía vivir en todo el universo como si los hombres fuesen ciudadanos de una misma ciudad, como si fuesen familias que habitan en la misma casa". Cf. *ibid.*

6 Pacato ensalza todo lo de España, su clima templado, sus frutos, sus ganados, sus metales, sus ciudades, y aún más sus hijos: "Esta España produce los durísimos soldados, los expertísimos capitanes, los fecundísimos oradores, los clarísimos varones, es madre de jueces y príncipes". Y para subrayar todo esto dice: "dió para el Imperio a Trajano, a Adriano y a Teodosio". *Ibid.*

Dentro de esta corriente laudatoria, citaremos finalmente a Claudiano, poeta alejandrino del 400, quien afirma que España genera a los que gobiernan al mundo. [7]

B) *Orosio y San Isidoro de Sevilla.*—Con Orosio y San Isidoro de Sevilla, estas alabanzas a España significan ya más que un entusiasmo retórico. En ellos se ve claramente un sentimiento nacional y un anhelo de independencia frente a Roma.

La gran obra de Orosio, *Historiarum libri VII adversui pagani*, escrita por encargo de San Agustín, es, a la vez que historia universal, un germen de historia de España, cuando ésta iba a dejar de ser provincia romana. Lo característico de Orosio es precisamente la armonía de su sistema, de un amplio universalismo, con un sentimiento nacional profundo. Proclama que toda tierra es patria para él: "a donde quiera que voy soy romano entre los romanos, cristiano entre los cristianos, hombre entre los hombres. La igualdad en las leyes, en las creencias y en el nacimiento me protege, y en todas partes encuentro una patria". Pero no obstante este universalismo, siente una particular afección a su tierra natal, en oposición a Roma, en lo cual se aparta de San Agustín, admirador de las virtudes romanas. Precisamente su radical universalismo exige no una subordinación, como la llevada a cabo por Roma, sino una armonía de los pueblos, pues niega que el pueblo romano fuera la encarnación de todos los valores: ahí está el pueblo hispánico, ante cuyos guerreros temblaban los legionarios, cuyo heroísmo numantino es más grande que las victorias romanas, cuya lealtad contrasta con la traición y la dobléz romana, así como su misericordia con la crueldad de los invasores.

Orosio ensalza un Imperio cristianizado, gobernante equitativo de todas las tierras; pero al denigrar al opresor Imperio romano, quita a éste la justicia de sus orígenes al mismo tiempo que, al ensalzar el valor de otros pueblos, sobre todo de España, niega a los romanos la calidad de pueblo superior. Por otra parte, en el terreno puramente fáctico, entrevé que no pudiendo el Imperio romano defender sus provincias, tendrán éstas que vivir por su cuenta, y entonces la vieja opinión provincialista sumada a la desconfianza en el poder central imperial, llega a su última consecuencia: un gérmen de nacionalismo. Al decaer el Imperio romano se desvanecía la ilusión de su cosmopolitismo, realzando a un tiempo el recuerdo

---

7 *Ibidem.*

de la antigua patria olvidada. Y en este entusiasmo nacionalista, llegó a decir a los españoles: "Vuestros padres maldijeron el día sangriento en que llegaron a ser romanos; y vosotros los bendecís ahora. ¿Quién sabe si estos grandes desastres que a vosotros os llenaron de duelo no serán para vuestros hijos la aurora de un tiempo más feliz? [8]

De aquí que él opusiera a la Romania la Gothia, aunque él mismo fuera perseguido por los godos; y en ese Imperio nuevo que propugnaba tocaba a España, a la Hispania Universas, el papel fundamental.

Posteriormente, San Isidoro de Sevilla (570-636) continúa esta misma trayectoria antiromana de Orosio. Para él, la ocupación de la costa meridional española por las legiones de Justiniano constituía una desgracia nacional. "En España —dice al recordarlo en su crónica— irrumpe el soldado romano". [9] En otra parte, después de señalar los esfuerzos de Atanagildo para expulsar a los invasores, añade: "Nosotros seguimos luchando todavía contra ellos. Durante los últimos años han sido muchas veces derrotados y ahora los vemos agotados y deshechos". Y frente a esto pondera la grandeza del reino visigodo: "Sólo una cosa le faltaba a estos esforzados guerreros, y es que carecían de experiencia en los combates del mar. Para después que el Príncipe Sisebuto empuñó las riendas de la monarquía, ha realizado tales prodigios de valor, que no solamente las tierras, sino también los mares, están sujetos a sus armas, y el mismo soldado rumano a quien sirven tantas gentes, se ha convertido en su servidor".

En su vibrante discurso *Sacra Mater Hispania* [10] se desborda su entusiasmo por la patria, a la que considera madre de todo lo mejor: "Cuanto hay de agradable en los campos, de precioso en los metales y en los animales de útil y hermoso, lo produces tú". "Con razón puso en ti los ojos Roma, la cabeza del orbe; y aunque el valor romano, vencedor, se desposó contigo, al fin, el floreciente pueblo de los godos, después de haber alcanzado innúmeros trofeos, te arrebató y te amó y goza de tí lleno de felicidad entre las regias ínsulas y en medio de abundantes riquezas". En todo el discurso se percibe un intenso amor a España, como algo sustantivo, y que Roma no había hecho más que usurpar. Su mismo

---

8 Cf. PÉREZ DE URBEL, *San Isidoro de Sevilla*, Colec. Pro. Ecclesia et Patria.

9 Las citas de los textos de San Isidoro pueden verse en PÉREZ DE UPBEL, ob. cit., quien las toma de las ediciones de MOMMSEM. (*Isidori chronica maiora*, etc.)

10 V. *loc. cit.*, texto del discurso.

título es bien elocuente. De ahí también las simpatías que siente por los godos, como libertadores de España del invasor. Y para realzar más a España y destacar el puesto que le había cabido en la historia, escribió su crónica universal, que comprende hasta el año 615 y cuya última parte, la que se refiere a su propia época, es de un gran valor como fuente histórica. En ella se muestra entusiasta admirador de Sisebuto y Suintila, a los que atribuye las mayores virtudes. Pérez de Urbel considera que esta actitud no era del todo desinteresada, pues San Isidoro comprendía muy bien que su anhelo de unidad, el sueño de toda su vida, no se realizaría nunca sin el apoyo de aquellos príncipes que él había visto venir al redil de la Iglesia y a quienes veía sinceramente adheridos a la causa de la verdad. [11]

C) *Epoca visigoda.*—La historia de la monarquía visigoda es, en efecto, la historia de la unidad española, del Estado español independiente y genuino. Con ella se da comienzo a la realización práctica de la corriente ideal de españolismo antes aludida y que producía, cada vez con mayor extensión y consistencia, un sentimiento nacional. Con ella se llega en este proceso a un grado que, después de desaparecida, cuesta largos siglos volver a alcanzar. Esto acontece fundamentalmente por dos causas: 1ª, la independencia con respecto a Roma; y 2ª, la unificación del pueblo godo con el hispanorromano dentro de un Estado único.

1ª Los visigodos vinieron a España como aliados de Roma, combatiendo desde el primer momento contra las tribus bárbaras que habían hecho presa en la Península. Pero los visigodos, a pesar de su nomadismo, tenían plena conciencia de su nacionalidad y una organización política propia, esto es, constituían un Estado, con todas sus características esenciales. [12] No estaban plenamente fundidos en el Estado romano y no perdían ocasión de afirmar su substantividad, haciendo la guerra a Roma siempre que les convenía y ocupando ciudades suyas, a pesar del pacto federal, que resultaba así roto, en muchas ocasiones, por causa de su sentimiento nacional. Y este sentimiento les hacía anhelar, ante todo, la posesión de un territorio sobre el que asentarse de un modo firme y definitivo.

---

11 *Ibid.* pág. 176.

12 Véase a este respecto el documentado trabajo de M. Torres López, "El Estado visigótico", en *Anuario para la Historia del Derecho Español,* tomo 3, en el que defiende esta tesis, siguiendo a von Bülow.

Así, pues, los visigodos se sentían cada vez más adversarios de Roma y ésta, al desmoronarse, acabó por dejarles el campo libre. En efecto, Eurico, aprovechando la caída del Imperio de Occidente en 476, constituyó un nuevo Estado, que abarcaba a visigodos e hispanorromanos.

2ª Con la invasión goda se dan en España dos Estados superpuestos, dos Estados que se entrecruzan, con una legislación propia cada uno. Pero desde el momento mismo casi de la concertación del pacto federal con Roma (418) se inicia un proceso de unificación política. El profesor Torres López ve en marcha este proceso desde Teodorico I [13] y señala varios elementos unificadores.

En primer lugar, el pacto de federación tuvo la gran eficacia de facilitar la romanización y la recepción de influencias de los principios de organización de la Iglesia romana. Como consecuencia de ello, el Estado visigótico es una creación de la mezcla de principios políticos germánicos, romanos y canónicos. Los conceptos administrativos y fiscales romanos, por ejemplo, fueron incorporados a la organización goda, a la vez que se hicieron inaplicables otras instituciones típicamente godas, como la Asamblea general. La ruptura del lazo federal con Roma y, por consiguiente, la independencia de la monarquía visigótica, representa un paso decisivo en el proceso de unificación política, en su marcha hacia el Estado único.

Paralelamente a esta unificación de tipo político, tiene lugar también otra de carácter social, motivada por la mezcla de los godos con los hispanorromanos, resultado de la convivencia de las dos razas. Y así como en la integración política tiene predominio el elemento germánico, en la fusión social el predominio lo tiene el romano.

Un tercer elemento de unificación del Estado, con fuerza causal, es la unificación religiosa realizada por el Concilio III de Toledo, a través de la cual deben verse los elementos canónicos que informan el Estado visigótico.

A esta unificación estatal siguen otras unificaciones que, según Torres López, son una consecuencia de esta integración de elementos. [14] Así, tiene lugar la unificación en el procedimiento, en derecho matrimonial, en el servicio militar, así como la unificación progresiva fiscal y la unificación total jurídica, las cuales no deben tomarse como síntomas del co-

---

13 *Ibidem.*

14 *Ibid.*, pág. 421.

mienzo de una unificación del Estado, sino como una unificación dentro del Estado ya unificado.

D) *Reconquista. La idea imperial española.*—La invasión musulmana dió al traste con toda la organización estatal visigoda. Y aun cuando una vez afianzado el pequeño reino cristiano astur-leonés se declara Alfonso II el Casto (791-842) sucesor y continuador del Estado visigótico de Toledo, la evolución de la Reconquista no sigue las huellas del mismo.

Ciertamente, Alfonso II consideraba a España como una unidad que había que recomponer: sus más extensas y ricas provincias estaban detentadas, injustamente, por el Islam y había que recobrarlas. En esta misma idea insiste Alfonso III (866-910), el cual empieza a perfilar la idea imperial española, como título jurídico de dominación, no universal, al modo de Carlomagno (el pequeño reino ovetense no podía tampoco tener estas pretensiones), sino sobre las tierras ocupadas por el Islam, cuyo título implicaba, a su vez, el deber de recobrarlas.[15] Así no es extraño que se titulase Rey de España, como aparece al principio de una carta dirigida, en 906, al clero y al pueblo de Tours: "Adefonsus pro Christi nutu atque potentia Hispaniae Rex"[16] cuando sólo dominaba una pequeña parte de su territorio.

Sin embargo, ya en tiempos de Alfonso III, se hace independiente Navarra, que tuvo un papel tan principal en la Reconquista, y a medida que se iba ganando terreno al Islam surgían nuevos reinos cristianos independientes, sin más lazo de unión que la fe en Cristo y el sentimiento de la necesidad de combatir al sarraceno. No solamente carecían de una instancia superior que, al dominarlos, los unificase, sino que, por el contrario, al desarrollarse se aislaban más y creaban lenguas, regímenes y tradiciones diversos. No hubo, pues, una monarquía subdividida, al modo de Francia, que a pesar de su fraccionamiento feudal no dejó de ser una, sino muchas monarquías distintas y pequeñas.

Este hecho tuvo, naturalmente, su influencia sobre el desarrollo de la idea de Imperio, cuyo título, ya que no renunciaron a él ni Alfonso III ni sus descendientes, hubo de verse reducido tan solo a la dirección de la empresa total de la reconquista, la cual otorgaba al Emperador una

---

15 V. López Ortiz, "Las ideas imperiales en el medioevo español", en *Escorial,* No. 15.

16 Cf. Hüffer, *La Idea imperial española,* Madrid, 1933, pág. 11.

cierta supremacía sobre los demás monarcas españoles, basada jurídicamente, en opinión del P. López Ortiz, en la herencia visigótica. Por otra parte, insiste en el aspecto eclesiástico, coordinándose con la Iglesia compostelana, que se atribuía jurisdicción sobre todas las iglesias de la Península. Pero la idea imperial española había dejado de significar hasta tal punto una pretensión de unificación, que monarcas tan celosos de su dignidad imperial como Fernando I y AlfonsoVII fraccionaron su propio Estado, repartiéndolo a su muerte entre sus hijos.

En esta evolución, la idea imperial española va perdiendo sus características originales y va tomando semejanza con la europea del Imperio Romano Germánico, en la que el Rey significaba una categoría en posible subordinación al Emperador. Con Alfonso VI (1972-1109) se aproxima por vez primera la idea imperial a su realización temporal, en virtud del poder que adquirió como consecuencia de sus luchas civiles y guerras afortunadas contra los moros. Al mismo tiempo, al fijar el Emperador su sede en Toledo, la dignidad imperial deja de vincularse a León. Por otra parte, Alfonso VI considera que ser emperador consiste principalmente en poder imponer su voluntad a otros príncipes, cosa que consigue al ser reconocido por los Estados cristianos y aun moros, actuando como árbitro de ellos e interviniendo en sus asuntos interiores. Por eso se titula "Emperador instituído sobre todos los pueblos hispánicos", "Emperador de toda la España", "Emperador de las dos Religiones" o "imperante christianorum quam et paganorum omnia Hispaniae", refiriéndose a su soberanía sobre cristianos y moros. En el aspecto eclesiástico, su aproximación a la idea europea del Imperio no es menos de notar, pues frente a las pretensiones de la Sede compostelana, cuyos obispos se llaman a veces "Obispos de la Sede Apostólica" o "Regentes del Orbe", sus relaciones con Roma se hacen más fuertes, introduciendo el rito romano frente al mozárabe y obteniendo de Urbano II en 1088 la confirmación de Toledo —capital de Alfonso VI— como Iglesia Metropolitana Primada "de todos los Reinos hispánicos".

Alfonso VII (1126-1157) va aún más allá en esta evolución. Su coronación, que se verifica en León conforme a la tradición, tiene lugar a manos de todos los arzobispos, obispos, abades, rey de Navarra, condes, nobles, etc., que lo instituyen "por inspiración divina", lo cual significa un reconocimiento de vasallaje por parte de otros soberanos. Además, ob-

tiene la confirmación del Papa; con todo lo cual el título imperial se transforma de un hecho en un título jurídico constituído por el acto de la investidura y la aclamación y por la confirmación papal. Y así como sus antecesores alternaban a veces el título de Rey con el de Emperador, ahora se emplea como fórmula fija y oficial la de "Adefonsus Dei gratiae totius Hispanias Imperator". Su preocupación por buscar una nivelación de su Imperio con el Romano Germánico llega así a desvirtuar casi del todo la tradición española; y con su muerte fenece también la idea imperial, consolidándose, en cambio, la división de su Estado entre sus hijos. Cuando más tarde Alfonso el Sabio se empeña, frente al Papado y frente a media Europa, en una ambición imperial, no es por el viejo Imperio español por el que se afana, sino por el Romano Germánico, siendo ésta la última ilusión de Imperio que en España hubo en la Edad Media.

E) *Unificaciones parciales de reinos españoles.*—Junto al movimiento de diversificación del territorio reconquistado en reinos independientes, se produce un movimiento de acercamiento de unos a otros, en forma de alianza y uniones de diversos grados, que los reinos pequeños buscan con los mayores, cuando no son conquistados por las armas. En el proceso de la Reconquista adquieren especial desarrollo territorial y de poder militar los reinos de Castilla y Aragón, y en torno a ellos se van agrupando los demás. Aparte de ciertos momentos de preponderancia navarra, que sólo son pasajeros, se van engrandeciendo estos dos reinos, que aparecen como colosos casi al dado de los otros, los cuales no aciertan a desarrollar plenamente su personalidad y, siguiendo una ley casi general, vienen a entrar en la órbita de los grandes más próximos, que actúan como centro de atracción.

Este movimiento de agrupación de los reinos peninsulares no sigue una línea uniforme, sino que se atempera al curso que le marcan las circunstancias históricas y geográficas. No obstante, en todas las uniones que tienen lugar predomina el espíritu del Estado más fuerte, que da a la unión su propio carácter.

En atención a este rasgo, podemos distinguir las uniones que lleva a cabo Aragón de las que realiza Castilla. Las primeras se hacen a base de dejar a los Estados satélites un notable márgen de autonomía, mientras que las de Castilla se hacen a base de una fusión completa. Por eso, los Estados que integran la Corona de Aragón constituyen un Estado de

naturaleza federativa, mientras que Castilla absorbe a sus satélites, que pierden por completo su personalidad y se integran en un Estado de tipo unitario.

Examinemos separadamente las uniones realizadas en torno a uno y otro reino.

1. *Uniones con Aragón.*—Aragón agrupa en torno a sí a los Estados formados hacia el Este, que los va colocando bajo su hegemonía e integrándolos en la llamada Corona de Aragón. Estos Estados son:

a) *Cataluña.*—Cataluña quedó unida a la Corona aragonesa a partir de Ramón Berenguer IV (1131-1162), como consecuencia de su matrimonio con Doña Petronila. Esta unión se hizo, pues, mediante una alianza matrimonial, y en ella predominaba la idea de evitar el caer en la órbita de Castilla, como se temía dada la política de Ramiro el Monje. Pero como ni catalanes ni aragoneses querían perder totalmente su independencia, celebraron un convenio formal sobre la manera de gobernarse unidos y cada cual bajo su propio sistema, dejando a salvo las libertades y costumbres respectivas de ambos. [17]

Como consecuencia de este matrimonio heredó la corona de ambos Estados Alfonso II, en quien se realiza una unión que es más fuerte que una simple unión personal puesto que, aunque ambos continuaban siendo independientes, conservando sus propias instituciones y gobernándose cada cual por sus leyes y tradiciones peculiares, celebraban alguna vez Cortes conjuntamente, cuyas Cortes actuaban entonces como órgano legislativo común a los dos Estados y servían, por consiguiente, como lazo de unión estatal, además del personal del monarca común. [18]

b) *Baleares.*—La unión de las Baleares a la Corona de Aragón tuvo lugar en virtud de la conquista de dichas islas por Jaime I, verificada en 1229 (Mallorca) y 1234 (Menorca e Ibiza). Sin embargo, a la muerte

---

17 Cf. LASALA, *Examen histórico foral de la Constitución aragonesa, Madrid,* 1868, pp. 175-6.

18 Las últimas Cortes del Principado se cerraron en 16 de Junio de 1706. La grave herida que le infirió Luis XIV, arrebatándole el Rosellon y parte de la Cerdeña, fué precursora de la mortal que le asestó Felipe V en 12 de Septiembre de 1714, por mano de Berwick al rendírsele la ciudad condal. Desde entonces, el Principado de Cataluña perdió su autonomía o vida propia. Cf. FITA, "El Principado de Cataluña", en *Boletín de la R. Ac. de la Historia,* tomo 40, p. 269.

de Jaime I, separó éste las islas de la Corona de Aragón y las dejó a su hijo Jaime, que reinó solamente en Baleares. Más tarde, en 1343, volvieron a ser conquistadas por Pedro IV, que las dejó privadas de toda independencia, con objeto de evitar los peligros de un posible acercamiento a Francia. El 29 de marzo de 1344 se celebró en la Capilla Real de Barcelona una ceremonia en la que el Rey Don Pedro declaró que el Reino de Mallorca "quedaba unido de manera permanente a los Reinos de Aragón y Valencia, Condado de Barcelona, Condados de Rosellon y Cerdeña, Conflente, Valespir y Colibe, todos los cuales quedarán bajo la misma corona, sin que por ningún caso pudieran enajenarse ni dividirse". Al acto concurrieron síndicos de Mallorca, que firmaron la unión en nombre del reino, que comprendía también las islas adyacentes. El Rey juró mantener la unión de los territorios indicados y obligó a jurarla a sus sucesores.

Poco después se estrecha la unión de Mallorca, no con el conjunto de la Corona Aragonesa, que ya era plena, sino con uno de sus miembros, Cataluña, en virtud de la concesión, en 22 de Julio de 1365, da privilegios a los mallorquinos de poder obtener beneficios, prebendas y dignidades eclesiásticas, oficios y cargos en el Principado de Cataluña, ser llamados a Cortes y gozar de todos los privilegios e inmunidades de Cataluña. [19]

c) *Valencia.*—También Valencia se unió a la Corona de Aragón en virtud de la conquista realizada por Jaime I en 1238. Al ser conquistado este reino se concedieron en algunos puntos los fueros de los vencedores. Pero para resolver la cuestión con carácter general, decidió Don Jaime asesorarse y reunió a tal efecto una Junta compuesta de 7 Obispos, 11 Ricos Hombres y 19 hombres buenos de la ciudad, quienes dictaminaron una fórmula para el gobierno del nuevo reino, que aprobó el Rey. [20]

El Furo del Regne de Valencia, así promulgado, constituyó el código político por el que se rigió Valencia y fué sancionado por el Rey en 1239. Posteriormente fué complementado por los reyes que siguieron y por las propias Cortes valencianas. Estas también se reunieron juntamente con

19 Cf. Dameto y Mut, *Historia general del Reino de Mallorca,* vol. 3º, p. 302.

20 Esta Junta, en la que, como ha explicado el prof. Galo Sánchez, sus miembros activos eran romanistas y elaboraron un fuero inspirado en el Código de Justiniano, ha sido presentada por Olave como unas Cortes, que hicieron un fuero en el que se contenían preceptos de derecho aragonés, catalán y musulmán. Cf. *Fueros de Valencia,* de dicho autor, pp. 61 y 108-9.

las de Aragón y Cataluña, para decidir sobre cuestiones que afectaban al interés común de los tres reinos, pero la regla general era que se reuniesen solas, lo mismo que las catalanas. Sin embargo, la autonomía valenciana no fué tan amplia como la de Cataluña, lo cual se explica en parte por haber entrado a formar parte de la Corona de Aragón como territorio conquistado y no a consecuencia de una alianza, como Cataluña, y en parte también por el mayor sentimiendo de solidaridad de los valencianos respecto de los demás Estados confederados. Este espíritu contribuyó a estrechar los lazos entre todos ellos y en 1319 eran ya tan sólidos que las Cortes generales reunidas en Tarragona dispusieron que Aragón, Cataluña y Valencia habrían de mantenerse siempre unidas, prohibiendo que por ningún motivo pudieran ser separadas.

d) *Sicilia y Cerdeña.*—También fuera de la Península hizo Aragón importantes conquistas, logrando una expansión territorial que llegó a todos los puntos del Mediterráneo. Prescindiendo de Mallorca, que merece una consideración especial por haberse unido definitivamente a España, y a la que ya he dedicado unas breves palabras, en este trabajo sólo interesa hacer mención de aquellos territorios anexionados que subsistían incorporados a la Corona de Aragón en la época de los Reyes Católicos. Estos fueron, en primer lugar, Sicilia, que fué anexionada por Pedro III, como consecuencia de su matrimonio con Doña Constanza, hija de Manfredo, rey de Sicilia. En su calidad de rey consorte, envió Pedro una escuadra a Sicilia para expulsar a los franceses, una vez logrado lo cual se hizo coronar rey de aquella isla en 1283. Pronto recayó sobre él el anatema papal, con la consiguiente desposesión de su título por el Pontífice. Con tal motivo pasó este reino por diversas vicisitudes, hasta que en 1295 otorgó el Papa a Jaime II la investidura de los reinos de Córcega y Cerdeña, como compensación de la desposesión de Sicilia a su antepasado. Esto fué causa de que Jaime II renunciara a Sicilia, mientras que, por otra parte, se quedaba sin Córcega ni Cerdeña, pues la atribución del título de soberanía sobre ellas era meramente nominal y si quería tomar posesión de las mismas tendría que empezar por conquistarlas por las armas. Sin embargo, este título de soberanía sobre Córcega y Cerdeña lo hizo valer después don Fernando de Antequera para enviar allí una expedición, que las conquistó y recuperó además Sicilia.

Ahora bien, conforme a la tradición aragonesa, estos reinos no perdieron su personalidad política al ser anexionados a la Corona de Ara-

gón, y un simpatizante tan grande de la independencia siciliana como Genuardi afirma que Sicilia se mantuvo como un reino por completo aparte de los demás de la Corona de Aragón y que su autonomía nacional y política no fué jamás tocada.[21]

2. *Uniones con Castilla.*—Así como Aragón se expansionaba hacia el Este y buscaba campo para sus conquistas por las rutas del Mediterráneo, Castilla vivía más de cerca la preocupación peninsular, especialmente la continuación de la empresa de la Reconquista. Por vivir durante siglos con la constante amenaza de las invasiones musulmanas, su organización tiene que ser, ante todo, militar y su espíritu político tiene que basarse, ante todo en la disciplina. Cuando conquista tierras a los moros, las anexiona simplemente, dando entrada en sus Cortes a las ciudades de mayor relieve y haciendo sentir por todas partes a donde llegaba su dominación, sus aspiraciones nacionales. A medida que avanzaba hacia el Sur, sus reyes iban añadiendo títulos a su lista, pero la personalidad de estos reinos (de Toledo, de Jaén, etc.), no pasaba de una mención separada, sin que esto se correspondiera con ninguna esfera de autonomía.

Pero no todos los territorios que se incorporó Castilla lo fueron por conquista. Tanto la unión de León como la de Vascongadas tuvieron otro origen y deben ser tratados por separado, para poner de relieve sus características.

a) *León.*—La unión de León y Castilla se llevó a cabo de modo definitivo por la reunión de ambas coronas en Fernando III. Este ocupó el trono de Castilla por renuncia de su madre Doña Berenguela, una vez que había sido reconocido como sucesor por las Cortes de Velladolid de 1217; el de León lo ocupó después de la muerte de su padre Alfonso IX, en virtud de escritura otorgada en Benavente el 11 de Diciembre de 1230 con sus dos hermanas Doña Sancha y Doña Dulce, entre quienes su padre había dividido el reino en su testamento, a cambio de concederle

21 En *Anuario para la Historia del Derecho Español*, tomo IV, pp. 158-224. El trabajo de Genuardi lleva el título: "La influencia del Derecho español en las instituciones públicas y privadas de Sicilia". El autor se queja del nombramiento de aragoneses y catalanes para ocupar cargos públicos en Sicilia, en contra de las peticiones constantes de las Cortes sicilianas para que solo pudieran ocuparlos los nacionales.

a las mismas, como compensación, una indemnización de 30,000 maravedís en oro.

Respecto de la naturaleza de esta unión es poco lo que hay que decir. Fué una fusión total y, aunque los reyes se seguían titulando de Castilla y de León (aparte de otros muchos lugares), no quiere esto decir que se consideraran como reinos distintos reunidos en una misma corona, porque en realidad no había ya más que un Estado, con todas sus instituciones comunes, incluso las Cortes, y con una naturaleza común. Como apuntaba más arriba, Castilla tenía un espíritu más centralista y absorbente, y sus uniones llevan impreso ese sello que las diferencia de las realizadas por Aragón, más preocupado por la conservación de libertades y privilegios nacionales, con la consiguiente limitación del poder real.

b) *Vascongadas.*—De los territorios vascongados fué Guipuzcoa el primero que se unió definitivamente a Castilla. Durante los siglos XI y XII había estado alternativamente unido a Castilla y a Navarra; pero en el año 1200, cuando Alfonso VIII ponía cerco a Vitoria, se entregaron los guipuzcoanos a él voluntariamente, y desde entonces ya no volvieron a separarse. Al aceptar Alfonso VIII el trono de Guipuzcoa juró todos sus fueros y privilegios, con arreglo a los cuales siguieron celebrándose las Juntas, que tenían facultades legislativas propias, unque sus leyes tenían que aprobarlas el rey, por lo demás lo mismo que de las Cortes castellanas. También tenían estas Juntas ciertas facultades relativas a la justicia civil y criminal. Los guipuzcoanos fueron muy celosos para conservar su nacionalidad, sin confundirla con la castellana, no obstante lo cual supieron dar muestras de solidaridad con Castilla en las empresas militares de ésta. Marichalar y Manrique citan un tratado internacional celebrado por Guipuzcoa, como entidad estatal independiente, con Inglaterra, que muestra hasta qué punto conservaba su personalidad política. Dicho tratado fué aprobado por la Junta general de Usarraga el 9 de marzo de 1482, y por él se convino que, si por cualquier causa, hubiera guerra y represalias entre Inglaterra y Castilla, los guijuzcoanos no las harían ni las sufrirían, permaneciendo neutrales. Los Reyes Católicos sancionaron este tratado después de ratificado y puesto en vigor por las partes contratantes.[22]

---

22 Marichalar y Manrique, *Historia de la legislación y recitaciones de Derecho civil de España,* Madrid, 1868, ed. especial, tomo VIII, p. 353.

Poco después de la entrega de Guipuzcoa a Alfonso VIII, en el mismo año 1200, fué conquistada Vitoria por este monarca, que la arrebató a Sancho el Fuerte de Navarra. Al rendirse la plaza obtuvieron la promesa del rey de que no les daría leyes ni pondría gobernadores suyos sino en Vitoria y Treviño. En virtud de este pacto, Alava continuó su propia vida, como behetría de mar a mar, y ni aun en Vitoria ni Treviño ponía el rey justicia. Se gobernaba por una cofradía de nobles y eclesiásticos, llamada Cofradía de Arriaga, en la cual había una representación del poder central, que ostentaba primeramente los Condes y con posterioridad los Adelantados Mayores de Castilla. Esta misma Cofradía pactó en 1332 con Alfonso XI el reconocimiento pleno de su señoría, incorporándose totalmente a la Corona de Castilla, si bien con el reconocimiento por parte de ésta de los fueros y libertades del país, entre los que figura el de que los jueces tienen que ser alaveses: "que los merinos y otras justicias que el Rey pusiesse, fuessen naturales y arraygados en la tierra". [23] Los alaveses siempre consideraban tener una nacionalidad distinta de la de Castilla y alegaban para ello que su unión había tenido lugar en virtud de un pacto y, por consiguiente, conservaban su personalidad como parte contratante.

Vizcaya permaneció más tiempo separada de Castilla. No se incorporó hasta el año 1370, por herencia de Doña Juana Manuel, esposa de Enrique II y legítima sucesora de Doña Juana de Lara. Pero Don Enrique no poseyó el Señorío de Vizcaya, sino que lo cedió y traspasó a su hijo el Príncipe Don Juan, quien lo disfrutó ya de Príncipe y después como Rey, cuando fué proclamado como el I de este nombre, vinculándolo desde entonces a la Corona de Castilla. [24] De aquí que se añadiesen los reyes el título de Señor de Vizcaya y de Molina. Pero también Vizcaya siguió gobernándose por sus fueros y privilegios, usos y leyes especiales, teniendo una personalidad más acusada que las otras provincias vascongadas. En la Real Cédula expedida por Enrique III en Valladolid el 4 de Mayo de 1401, en la que nombraba Juez de Vizcaya al Doctor Alonso Rodríguez, se dice: "Bien sabedes como el dicho mi señorío

23 V. Esteban Garibay, *Los quarenta libros del compendio historial de las Chronicas y vniversal Historia de todos los Reynos de España,* Barcelona, 1628, tomo II, p. 265.

24 Cf. Garibay, *ob cit.,* tomo II, p. 327.

de Vizcaya es apartado sobre sí en sus fueros y libertades..." [25] Y en tiempos de Enrique IV, como este monarca hizo donación de su territorio, consideraron los vizcaínos que se había atentado contra sus libertades y le retiraron la obediencia, confiriéndole el señorío a su hermana Doña Isabel, la que en 1473 juró sus fueros y libertades, [26] lo mismo que más tarde su marido Don Fernando, en 1476, ambos ante la Junta de Guernica. Durante su reinado se siguió considerando a Vizcaya como nación independiente, unida a Castilla tan solo por la persona de los Reyes. Madichalar y Manrique citan a este respecto una carta de los Reyes, fechada en 19 de Abril de 1491, relativa a los cónsules residentes en Brujas, en la que se califica a Vizcaya como "nación separada." [27] También Zurita da cuenta de un hecho que pone de relieve esta separación, al relatar cómo las Cortes de Burgos de 1506 rechazaron a los procuradores de Vizcaya y Guipuzcoa que pretendían asistir a las mismas, por considerarlos ajenos a los negocios de Castilla. [28]

Sin embargo, por razones de orden público, los Reyes Católicos tuvieron que intervenir personalmente en los asuntos interiores de Vizcaya, incluso modificando y reduciendo los fueros. Pero esto no afecta a la naturaleza de la unión de estos Estados, por cuanto que las Ordenanzas de Chinchilla, que llevaron a cabo tal modificación, fueron aprobadas por los representantes de las villas vizcaínas, conforme a su peculiar procedimiento, y en ellas solo se buscó el robustecimiento del poder real, no la intervención en Vizcaya de los organismos públicos castellanos, aparte de haber sido siempre consideradas como medidas de excepción.

---

25 MARICHALAR Y MANRIQUE, *ob.* y *loc. cit.*

26 La fórmula empleada en el juramento fué la siguiente: "Yo como princesa, reina, señora, de las dichas villas, tierra llana del dicho condado señorío de Vizcaya con las Encartaciones e sus adherencias, hago pleyto homenage una, dos, tres veces... juro a Nuestro Señor Dios, a la Virgen Santa María, su madre... de aver por ratos, gratos, firmes y valederos para agora y en todo tiempo, los dichos privilegios generales y especiales, fueros usos y costumbres, franquezas y libertades de las dichas villas y tierra llana del dicho condado y señorío de Vizcaya", *Ibidem.*

27 *Ibidem,* p. 263.

28 JERÓNIMO ZURITA, *Anales de la Corona de Aragón,* libro VII, cap. XXII.

Una vez lograda la pacificación del territorio y el sometimiento de los partidos, fueron cayendo en desuso.[29]

En adelante, las tres Provincias merecieron la misma consideración por parte del poder central. Ortiz de Zárate transcribe un Decreto de 2 de febrero de 1644, en el que se reconoce la igualdad de fuero de las mismas.[30] Y todavía en 25 de Octubre de 1839, la Reina Gobernadora, en nombre de Isabel II, confirmaba los fueros de Vascongadas y Navarra, reconociendo las diputaciones forales. Unicamente después de la última guerra carlista, la ley de 25 de julio de 1876 las sometió al régimen común, sin dejarlas más facultades privativas que las de concertar con el Estado los cupos contributivos.[31]

III

LOS REINOS PENINSULARES ESPAÑOLES AL ADVENIMIENTO DE LOS REYES CATOLICOS

Así, pues, al advenimiento de los Reyes Católicos, la Península Ibérica estaba dividida políticamente de la siguiente forma, hecha excepción de

29 Una referencia detallada de estas Ordenanzas puede verse en Marichalar y Manrique, *ob. cit.*

30 Ramón Ortiz de Zárate, *Compendio foral de la provincia de Alva*, Bilbao, 1858, pp. 86 y 87. Dice así: "Porque de todo ha sido y es libre y exenta (Alava), así como lo son el mi Señorío de Vizcaya, y la mi provincia de Guipuzcoa, y se han regulado las dos provincias y aquel señorío, por de una misma calidad y condición, sin ninguna diferencia en lo substancial, y sin que haya habido ni pueda haber razón para que la dicha provincia deje de gozar de ninguna exención, libertad, prerrogativa, inmunidad que goce y tenga la de Guipuzcoa y el dicho Señorío". Puede verse también en esta obra una referencia al pase foral.

31 Sobre esta época contiene gran lujo de detalles la obra de Fermín Lasala y Collado, *Ultima etapa de la unidad nacional. Los Fueros Vascongados en 1876*, Madrid, 1924.

Según Lista, las tres Provincias Vascongadas eran verdaderamente tres Estados independientes, unidos a la Corona, pero separados por sus fueros y privilegios, por su gobierno administrativo y su régimen interior, del resto de las provincias españolas, bien que sus habitantes se llamasen y fuesen españoles y hayan dado pruebas indudables de serlo en todas las necesidades de la Monarquía. Pero en cuanto a sus fueros, se contemplan, por lo menos desde el siglo XIII, como naciones individuales. Revista *Madrid*, tomo 2, p. 20.

Portugal; de un lado, estaban las dos grandes monarquías de Castilla y Aragón y, de otro lado, el reino moro de Granada y el cristiano de Navarra. Integrados en las dos primeras estaban los subreinos, principados y señoríos que hemos examinado, con un grado distinto de independencia cada uno.

IV

LA UNION DE CASTILLA Y ARAGON

Mediante el matrimonio de Doña Isabel y Don Fernando se lleva a cabo la unión de los dos grandes reinos españoles, esto de Castilla y Aragón, pero con un lazo meramente personal de los soberanos, de naturaleza más débil desde luego que la del que existía entre Cataluña y Aragón. Como ya se ha dicho, la Corona de Aragón abarcaba una pluralidad de Estados, cuya unión es del mayor interés para el teórico de la política por su singularidad. No cabe, en efecto, dentro de los moldes clásicos que la doctrina ha elaborado sobre esta materia y solo cabe designarla individualmente, por el nombre que hasta ahora goza de carta de naturaleza, que es el de Corona de Aragón. En ella había reuniones conjuntas de Cortes y reuniones de Cortes por separado para cada Estado miembro; la representación del poder central era distinta en cada uno de ellos y no hablemos de las instituciones peculiares a cada uno, que se conservaban en su integridad. Ahora bien, en el caso de Castilla y Aragón no existió ningún nexo federativo y si los vemos colaborar en empresas militares comunes, esto era debido, en primer término, a la tradición que existía en la Reconquista de acudir los diversos Estados cristianos a la lucha contra el enemigo común sarraceno, tal como vemos en las Navas de Tolosa; y, en segundo lugar, en las empresas extrañas a aquella tradición, la colaboración se efectúa por convenio de sus soberanos que así lo decidían, demostrando un interés, aparte del de la empresa en sí, en que la población de ambos Estados se acercase también espiritualmente al compartir riesgos y éxitos y convivir en un ambiente común. Naturalmente, una poderosa razón para mover a los Reyes Católicos a establecer esta colaboración es la de dar así un mayor vigor a sus empresas que, en tanto que militares, necesitaban ante todo de la

fuerza. Pero esto no exluye que en el ánimo de los Reyes estuviera también poner en contacto las gentes de sus respectivos reinos, que entre sí se miraban como extranjeros, situación que ellos querían modificar para lograr una compenetración progresiva entre los pueblos; bien explícita es, a este respecto, la respuesta real a la petición 16 de las Cortes de Burgos de 1512; en ella se solicitaba el restablecimiento de la prohibición de sacar carne y cueros de Castilla, que había sido levantada por las Cortes de Toledo de 1480, con el fin —decían los procuradores de Burgos— de evitar la subida de los precios, a lo cual se les respondió: "Que por las Cortes de Toledo se hizo esta ley *aviendo consideracion a la hunion y hermandad que estos rreynos tienen con Aragon,* y que reuocarse no se podria hazer sin cavsar algun escandalo..."

La expresión constitucional, como hoy diríamos, de la intervención de ambos Reyes en el gobierno de cada Estado está consagrada por la sentencia arbitral dictada en 15 de Enero de 1475 por el Cardenal Mendoza y el Arzobispo de Toledo, conocida por el nombre de Concordia de Segovia; ambos monarcas se habían sometido en este punto a la decisión de estos dos prelados, cuya sentencia juraron observar ellos y los nobles asistentes al acto. El documento que la contiene está reproducido por Dormer, en sus "Discursos varios de Historia" [32] y, en resumen, contiene las siguientes cláusulas que, para mayor claridad de exposición, voy a numerar:

1. El título en las letras patentes y en los pregones y en la moneda y sellos había de ser común de ambas, y había de preceder el nombre del Rey al de la Reina, y las armas reales de Castilla y León a las de Aragón y Sicilia.

2. Los homenajes de las fortalezas se harían a la Reina, como se había hecho desde que sucedió en el reino, y que fué una de las cosas que mayores contiendas originaron entre los Reyes.

3. Las rentas se habían de distribuir de manera que se pagasen de ellas las tenencias, tierras, mercedes y quitaciones de oficios y Consejo Real y Cancillería y acostamientos para las lanzas que pareciesen necesarias y ayudas de costa y sueldo de gente continua, embajadas y reparos de fortalezas y de las otras cosas que pareciesen ser necesarias. Lo que

---

32 Diego José Dormer, *Discursos varios de Historia,* Zaragoza, 1683, pp. 295-302.

sobrase de todo esto se había de comunicar por la Reina con el Rey, como por ellos fuere acordado. Otro tanto se había de hacer por el Rey con la Reina en las rentas de Aragón y Sicilia y de los otros señoríos que tenía o tuviese.

4. Los Contadores, Tesoreros y otros oficiales que acostumbraban entender en las rentas habían de estar por la Reina, y las libranzas se habían de hacer por su orden, pero el Rey podría disponer de la parte que la Reina le comunicase como tuviese a bien.

5. En las vacantes de Arzobispados, Maestrazgos, Obispados, Dignidades y Beneficios se suplicase en nombre de los dos, a voluntad de la Reina.

6. En la administración de justicia, estando juntos en un lugar, firmasen ambos, y hallándose en diversos lugares de diferentes provincias, cada uno conociese y proveyese en la provincia donde estuviere; pero estando en diversos lugares de una provincia o en diversas provincias, el que de ellos quedase con el cortejo formado conociese y proveyese en todos los negocios de las otras provincias y lugares donde estuviese.

7. Esta misma orden se había de guardar en la provisión de los Corregimientos, proveyendo el Rey con facultad de la Reina..

A través de todo el documento se descubre la preocupación de determinar con la mayor precisión posible las atribuciones que se han de conceder al monarca consorte y las que ha de conservar la Reina propietaria. El compromiso arbitral se hizo para el caso concreto de Castilla, pero se preve ya que, aunque Don Fernando no era aún Rey de Aragón, las concesiones que se hiciesen a éste en el gobierno y administración de Castilla, las tendría también la Reina en Aragón, así como en Sicilia y demás señoríos que tuviesen o pudiese adquirir Don Fernando. Y como en Castilla no tenía vigencia la ley sálica y Doña Isabel era considerada como "Reina propietaria de estos Reinos", según la expresión que constantemente se usaba, todo el poder de Don Fernando en Castilla provenía concretamente de este documento. Ahora bien, tales poderes del Rey fueron ampliados después por la Reina, en virtud de la delegación que hizo en poder otorgado en Valladolid, el 28 de Abril del mismo año de 1475; en él le autorizaba a realizar una serie de actos que enumera, y además a "fazer cerca de las sobredichas cosas e cada una dellas, e

otras qualsequiere, grandes, e pequeñas, arduas, e baxas, mayores, e inferiores, *todo aquello quel dicho Rey mi señor conmigo juntamente podría fazer*; transfiriendo en él segúnt que por la presente le transfiero, toda aquella potestad, e aun suprema, alta e baxa, que yo tengo, e a mi pertenece como heredera, e legitima subcesora que lo so de los dichos Reynos e Señoríos".[33]

---

33 El poder está concebido en estos términos: "Doña Isabel, por la gracia de Dios Reyna de Castilla, de León, etc.... A los Infantes. Duques, Prelados,... salud e gracia Sepades, que considerando que por el buen regimiento, guarda, e defensión de los dichos mis Reynos, e Señoríos, conviene al Rey mi señor, e a mí, apartarse cada uno por su cabo en diversas partes de los dichos Reynos; e porque cada uno donde fuere tenga poder entero de gobernar, regir, e proveer, segunt paresciere a cada vno de Nosotros: Porende do poder al dicho Rey mi señor, para que donde quiera que fuere en los dichos Reynos, e Señoríos, pueda por sí, e en su cabo, aunque yo non sea ende, proveer, mandar, fazer e ordenar todo lo que fuere visto, e lo que por bien toviere, e lo que le paresciere complir al servicio suyo, e mio, e al bien, guarda, e defensión de los dichos Reynos, e Señoríos nuestros. Otro sí le do poder de ordenar, e disponer, segunt le paresciere complir al servicio suyo, e mio, de las Ciudades, Villas, e Logares, e de las Fortalezas, Tenencias, e Alcaydias de los dichos Reynos, e Señoríos nuestros, e de fazer merced, e mercedes de las cosas, e, a, aquella persona, o personas, que le paresciere; e de proveer de Oficiales, e Corregidores, como a él ploguiere, e le fuese visto; e de fazer cerca las sobredichas cosas, e cada una dellas, e otras qualsequiere, grandes e pequeñas, arduas, e baxas, mayores, e inferiores, todo aquello quel dicho Rey mi señor conmigo juntamente podría fazer; tranferiendo en él, segunt que por la presente le tranfiero, toda aquella potestad, e aun suprema, alta e baxa, que yo tengo, e a mi pertenece como heredera, e legitima subcesora que lo so de los dichos Reynos, e Señoríos; e de mandar, proveer, e ordenar en aquellos, en todas, e cada vnas cosas sobredichas, como a él paresciere, e le fuere visto, sin intervención mía, ni de mi esperada consulta, ni auctoridad alguna. Cayo por aquesta mi carta presente, agora por entonces, e entonces por agora, apruevo, e loo, si quiere afirmo, e ratifico, e tengo por grato, e acepto, firme, e valedero que quiere que por el dicho Rey mi señor por si, e en su cabo, será fecho, dado, proveydo, mandado, e ordenado assi, e en tal manera que lo terné, e guardaré, e contra ello no verné por alguna causa e razón. Porque vos mando a todos e cada uno de vos, que assi lo obedezcais, guardeis, e tengais, e contra ello, mi parte dello non vengades, por la naturaleza que nos deveis, e soys obligados a mí, e al dicho Rey mi señor; e non fagades ende al. Dada en la Villa de Valladolid a XXVIII dias del mes de abril, año del Nascimiento de nuestro Señor Iesu Christo de MCCCCLXXV años". "Yo la Reyna." Yo Fernan Nuñez, Secretario de la Reyna nuestra señora, la fize escrevir por su mandado". DORMER, *ob. cit.,* pp. 302-5.

La fórmula de gobierno consagrada por los documentos de referencia era una diarquía, ya que todas las provisiones reales se hacían nombre de los dos, aunque en caso de estar separados solamente las firmase uno de ellos. El símbolo de unión de los respectivos Estados estaba representado por el escudo común, que representaba una monarquía doble, con una base de igualdad de atribuciones para ambos reyes.

Ahora bien, a la muerte de la Reina Isabel, se disolvió esta comunidad de la realeza, pues Don Fernando queda entonces, primeramente, como Regente de Castilla, de acuerdo con el testamento de la Reina; ya no es Rey de Castilla, pues la corona le pertenece a Doña Juana en concepto de Reina propietaria, y Don Fernando solamente es Rey de Aragón, Sicilia, etc. La intervención que tuvo entonces en Castilla fué en concepto de Regente, ejerciendo la gobernación del Reino en nombre de su hija Doña Juana; y aunque la Reina Isabel ensalzaba en su testamento "la excelente nobleza y esclarecidas virtudes del Rey, mi Señor, e la mucha experiencia que en la gobernación de ellos (de sus Reinos) ha tenido e tiene", y reconoce que "Su Señoría siempre ha hecho por acrecentar las cosas de la Corona Real", le impone, no obstante, una limitación al ejercicio de su poder de regencia: "quiero e ordeno e asi lo suplico a su Señoría, que durante la dicha gobernación no de, ni enajene, ni consienta dar ni enajenar, por vía ni manera alguna, Ciudad, Villa, ni Lugar, ni Fortaleza, ni maravedís de juro, ni jurisdicción, ni oficio de justicia, ni perpetuo, ni otra cosa alguna de las pertenecientes a la Corona e Patrimonio Real de los dichos mis Reinos, Tierras e Señoríos, ni a las Ciudades, Villas e Lugares de ellos", cosas todas ellas para las que le había autorizado en el poder dado en Valladolid; y aún le impone una condición previa para asumir la regencia "e que Su Señoría antes que comience a usar de la dicho gobernación, ante todas las cosas, haya de jurar e jure en presencia de los Prelados, e Grandes, e Caballeros, e Procuradores de los dichos mis Reinos, por ende a la sazón se hallaren, por ante Notario público, que de ello dé testimonio, que bien e debidamente se regirá e gobernará los dichos mis Reinos, e guardará el pro e utilidad e bien comun de ellos, e que los acrecentará en cuanto con derecho pudiere, e los tendrá en paz e justicia, e que guardará e conservará el Patrimonio de la Corona Real de ellos, y no enajenará e consentirá enajenar cosa alguna como dicho es; y que guardará e cumplirá todas las otras cosas que buen Gobernador e Administrador debe y es obligado a hacer e cumplir e guardar

durante la dicha gobernación".[34] Ya ya poco antes de morir la Reina, el 23 de Noviembre de 1504, el mismo día que otorgó su codicilo, expidió una real cédula mandando cumplir esta cláusula de su testamento, e insistiendo en la misma limitación que en él imponía a los poderes otorgados a Don Fernando para ejercer la regencia.[35]

---

34 Las citas del testamento de la Reina están tomadas de la versión que publica Walsh, en su obra *Isabel de España*, Santander 1938, como Apéndice a la visma.

35 "Doña Isabel, por la gracia de Dios Reyna de Castilla,... A los Prelados, Duques, ... Por quanto puede acaescer, que al tiempo que a nuestro Señor desta vida presente me llevare, la Princesa Dona Iuana, Archiduquesa de Austria, Duquesa de Borgoña, mi muy cara e muy amada hija, primogénita, heredera, e subcesora legítima de mis Reynos, e Tierras, e Señoríos, esté ausente dellos, o después que a ellos viniera, en algund tiempo aya de yr, e estar fuera dellos, o estando en ellos, no los quisiere, o no pudiere regir, e governar; e para quando lo tal acaesciere, es razón que se dé orden para que ayan de quedar, a quede la governación dellos demanera, que sean bien regidos, e governados en paz, e la justicia administrada como deve, sobre lo qual los Procuradores de los dichos Reynos en las Cortes de Toledo del año quinientos e dos, que despues se continuaron, e acabaron en las Villas de Madrid, e Alcalá de Henares, el año de quinientos e tres, me suplicaron mandasse proveer: y ellos, por la mucha experiencia que el Rey mi señor ha tenido, e tiene en la governación, e administración de los dichos Reynos, e Señoríos, nombraron a su Señoría por Governador, e Administrador dellos por la dicha Princesa, en qualquier de los dichos casos, e me suplicaron, que yo assimismo nombrasse a su Señoría por tal Governador, e Administrador. E yo queriendo evitar los escndalos, e dissensiones, que en los dichos Reynos podría aver, si la dicha governación no quedasse como deve; acatando la grandeza, y excelente nobleza, y esclarecidas virtudes del Rey mi señor, e la mucha experiencia que en la governación de los dichos Reynos ha tenido, e tiene, e que esto es servicio de nuestro Señor, e bien, e pro comun de los dichos Reynos, e de los vezinos, e moradores dellos, que por su Señoría sean regidos, e administrados, por mi testamento e postrimera voluntad, dexo ordenado, e mandado, que en qualquier de los dichos casos, el Rey mi señor rija, govierne, e administre los dichos mis Reynos, e Tierras, e Señoríos, e tenga la governación, e administración dellos por la dicha Princesa nuestra hija, e ensu nombre, fasta tanto que el Infante D. Carlos, hijo primogénito heredero de la dicha Princesa, e del dicho Principe Don Felipe su marido, mi nieto, sea de edad legitima, a lo menos de veinte años complidos, para los regir e governar; e seyendo de la dicha edad, estando en estos dichos Reynos a la sazon, o veniendo a ellos para los regir, los rija, e govierne en qualquier de los dichos casos. Por ende por la presente vos mando a todos, e cada uno, e qualquier de vos, que después de mis días, cada, y quando la dicha Princesa mi fija estoviere ausente de los dichos mis Reynos, o estando en ellos no pudiere, o no quisiere entender en la governación, e administracion dellos, ayais e

Todas estas disposiciones inducen a creer que no estaba demasiado arreigada en la Reina Isabel la idea de un Estado de la nación española, a causa, sobre todo, de lo que pesaban en ella las tradiciones de los reinos diferenciados.

La proclamación, que tuvo lugar el mismo día 26 de Noviembre de 1504, a las pocas horas de morir la Reina, se hizo con la fórmula: "¡Castilla, Castilla por la Reina Doña Juana, nuestra señora...!"; en el mismo acto renunció Don Fernando a su título de Rey, que había ostentado durante treinta años, y tomó el de Regente. En adelante, en vez de reinar en Castilla, "gobernaría". Y aunque su regencia estaba prevista, en el testamento de la Reina y en su real cédula expedida con este propósito, hasta que Don Carlos cumpliera veinte años, en cuyo término la asumiría éste, no dejó transcurrir ese plazo y en 1506 se retiró a sus Estados de Aragón y Nápoles, dejando la regencia de Castilla a su yerno Don Felipe, quien no logró que las Cortes incapacitaran totalmente a su esposa Doña Juana, pero de hecho la alejó por completo del gobierno. Sólo a la muerte de Don Felipe volvió a hacerse cargo de la regencia de Castilla, a la vuelta de Nápoles, en 1507.

---

tengais al dicho Rey mi señor, su padre, por Governador, e Administrador de los dichos mis Reynos, e Tierras, e Señoríos, por la dicha Princesa, y en su nombre, fasta tanto que el dicho Infante Don Carlos será de edad legítima, alomenos de veinte años, para los regir, e governar, como dicho es; e como a tal Governador, e Administrador le obedezcais, e complais sus cartas de mandamientos, e todo lo otro que su Señoria mandare; e le deis e fagais dar el favor, e ayuda que para ello fuere menester, cada, e quando fuéredes requeridos; e fagais, e complais todo lo otro que cerca de la dicha governación por mi testamento dexo ordenado, e mandado, so aquellas penas en que incurren los que no obedescen, ni cumplen las cartas de mandamientos de los tales Governadores, e Administradores, e Guardadores del Reyno. E suplico a su Alteza, que en la alienación de las cosas del patrimonio Real de los dichos Reynos, e juramentos que ha de hazer para vsar, y exercir la dicha governación, haga aquello que yo por el dicho un testamento a su Señoría dexo suplicado, e ordenado: de lo qual mandé dar la presente firmada de mi nombre, e sellada con mi sello, e refrendada de Gaspar de Grizio mi Secretario, al qual mandé que la registrarsse, e sellasse, como Registrador, e Chanciller. Dada en la Villa de Medina del Campo a veinte e tres dias del mes de Noviembre, año del Nascimiento de nuestro Salvador Iesu Christo de mil e quiniestos e quatro años". DORMER, *ob. cit.*, pp. 388 y sigs.

V

PERIODOS QUE PUEDEN DISTINGUIRSE EN EL REINADO DE LOS REYES CATOLICOS

Se distinguen, pues, claramente, cuatro períodos en esta época, por lo que se refiere a la unión de los reinos de Castilla y Aragón: el primero, que es el fundamental, comprende desde la Concordia de Segovia, de 15 Enero 1475, hasta el fallecimiento de la Reina Isabel, el segundo, desde el fallecimiento de la Reina hasta la renuncia de Don Fernando a la regencia de Castilla; el tercero, el reinado de Don Felipe el Hermoso; y el cuarto, la segunda regencia de Don Fernando, que dura hasta su muerte. Examinémosles separadamente.

1º *Diarquía. Conquista y anexión de Canarias y Granada, América y Nápoles.*—Se caracteriza este período por la unión personal, bajo una diarquía, pues tanto era Don Fernando Rey en Castilla como Doña Isabel Reina en Aragón, siendo único el cetro que comprendía a los dos Estados, si bien dicho cetro tenía dos titulares. Por esta razón, no es propio de hablar de monarquía, sino más bien de diarquía, por haber dos reyes para cada uno de los Estados.

A más de la Corona, tuvieron otra institución común, si bien durante cierto tiempo tan solo, que fué la Inquisición, pues en 1485 fué nombrado Torquemada Inquisidor general, con jurisdicción sobre el territorio aragonés. Después de su destitución, volvieron a estar separados a este respecto, hasta 1499, en que de nuevo fué concedida jurisdicción sobre Aragón al Inquisidor general que ya era de Castilla, Deza, situación que duró hasta 1507, en cuya fecha fué nombrado Cisneros para Castilla y al Obispo de Vich para Aragón.

Aparte de esto, no hubo ninguna otra institución común a ambos reinos. Cada uno tenía sus organismos propios, desde el Consejo Real hasta la burocracia de rango inferior. De suerte que cada Estado se regía según su propio derecho tanto privado como público; y las Cortes no sólo eran independientes unas de otras y se reunían sin tener relación entre sí, sino que su composición y manera de actuar obedecían a prin-

cipios distintos. Por otra parte, había instituciones tan peculiares como las del Justicia de Aragón, que no tenían similar en Castilla.

En consonancia con esto, había una ciudadanía castellana y otra aragonesa. Los naturales de un país no lo eran en el otro, y como los Reyes, siguiendo la tradición y las peticiones constantes de las Cortes, mantenían el criterio de no proveer cargos públicos ni dignidades eclesiásticas más que en los naturales, los ciudadanos de un reino resultaban excluídos totalmente de la vida pública en el otro por no gozar de esta calidad. En este respecto, ninguno de los dos Reyes tuvo intención de unificar la naturaleza, ni de hacer menos tajante esta separación. Los testamentos de ambos están inspirados en este principio. En el de la Reina se contienen los siguientes conceptos: "ordeno y mando que de aquí en adelante no se den las dichas Alcaldías e Tenencias de Alcázares, ni Castillos, ni fortalezas, ni gobernación, ni cargo, ni oficio que tenga en cualquier manera aneja jurisdicción alguna, ni oficio de justicia, ni oficios de ciudades ni villas ni lugares de estos mis Reinos e Señoríos, ni los oficios de la Hacienda de ellos, ni de la Casa o Corte, a persona ni personas algunas de cualquier estado o condición que sean, que no sean naturales de ellos; y que los Secretarios ante los que hubiesen de despachar cosas tocantes a estos mis Reinos y Señoríos, e a los vecinos e moradores de ellos, sean naturales de los dichos mis Reinos e Señoríos... E mando a los dichos Príncipe e Princesa, mis hijos, que así lo guarden e cumplan, e no den lugar a lo contrario". Otro tanto dispone en lo relativo a dignidades eclesiásticas. Por su parte, el Rey dejó dispuesto en su testamento, dirigiéndose a su nieto, el Príncipe Don Carlos: "Al cual decimos y amonestamos como padre, muy estrechamente, *que no haga mudanza alguna para el gobierno y regimiento de los dichos Reinos,* de las personas del Real Consejo y de los Oficiales y otros que nos sirven en las cosas de las pecunias y Cancillería... ; y más que no trate ni negocie las cosas de los dichos Reinos sino con personas naturales de ellos, *ni ponga personas extranjeras en el Consejo ni en el Gobierno ni otros Oficiales sobredichos*".[36] El hecho de no querer ninguno que en este punto hubiera transigencia en favor de los naturales del otro reino ni que se "hiciese mudanza alguna en el gobierno y regimiento" de los mismos, pone

---

36 Las citas del testamento del Rey están tomadas de la inserción hecha del mismo por DEL ARCO, en el Apéndice a su obra, *Fernando el Católico,* Zaragoza, 1939.

de manifiesto que nunca pensaron los Reyes ir más allá en la unificación de sus reinos.

Esto no quita el que de hecho ejerciesen influencia mutua ambos reinos e interesasen a uno las preocupaciones fundamentales del otro: la expansión mediterránea de Aragón, y la expulsión de los moros de la Península y empresa de América de Castilla. Buena prueba de ello es la intervención de Castilla en las guerras de Italia, así como la contribución aragonesa en el descubrimiento de América. [37]

Por lo que se refiere al comercio, los Reyes tendieron a facilitar las relaciones mercantiles entre Castilla y Aragón, que estaban prácticamente muertas a causa de las numerosas prohibiciones de importación y exportación de un sin fin de artículos. En las Cortes de Toledo de 1480 se redujeron estas prohibiciones de exportación a Aragón a la moneda y metales preciosos, proclamándose, por tanto, la libertad de tráfico castellano-aragonés, aunque no por ello se suprimieran las aduanas ni se dispensaron los diezmos de las mismas; hecho que hay que valorar como síntoma de independencia de ambos reinos. [38] Estas medidas pueden considerarse como parte de un plan general de su política mercantil, que estaba basada en el fomento de la riqueza nacional, aunque fuese por medio de industriales extranjeros que viniesen a avecindarse en los reinos españoles, con la única preocupación de crearse una balanza comercial favorable, sin dejar salir a los metales preciosos, ya en moneda bien en cualquier otra forma.

La expansión territorial del Estado de los Reyes Católicos comenzó apenas ocuparon el trono, lo cual representa, para el problema que nos ocupa, una gran complejidad. Durante esta primera época tienen lugar

---

37 Para esto último, véase la documentada obra de EDUARDO, I*barra Don Fernando el Católico y el Descubriimento de América.* También VÍCTOR BALAGUER, *Castilla y Aragón en el descubrimiento de América,* Conferencia en el Ateneo de Madrid, el 14 de Marzo de 1892, y DEL ARCO, *ob. cit.*, cap. X.

38 Este principio general de libertad de comercio sufrió en tiempo de Carlos V más limitaciones, extendiéndose la prohibición de sacar de Castilla a las armas y aparejos de guerra, ganado caballar y mular, pan, legumbres y carnes, lino y cáñamo, etc. Cf. LARRAZ, *La época del mercantilismo en Castilla* (1500-1700), Discurso de recepción en la Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid, 1943, p. 22. En la Nueva Recopilación pueden verse diversas disposiciones en este sentido; Libro 6, Título 18, Leyes 12, 15, 20, 23, 24, 25, 26, 27, 29, 48, 51.

dos conquistas seguidas de la anexión a Castilla de los territorios conquistados. Primeramente tuvo lugar la de Canarias, para la cual enviaron una gran flota al mando de Pedro de Vera, quien consiguió al fin dominar aquellas islas, después de dura lucha. Esta guerra estaba en cierto modo ligada a la que se sostenía en la Península contra Portugal, ya que estaba encaminada a contrarrestar el dominio portugués en aquellas costas, sobre las que habían surgido ya graves cuestiones con Portugal desde tiempo atrás y que terminaron al firmarse el Tratado de Trujillo de 27 de Septiembre de 1479, en la que se ajustó la paz con Portugal, tras la expulsión de sus ejércitos del territorio de Castilla.

El archipiélago canario fué incorporado a Castilla, acreciendo el territorio de este Estado sin conservar autonomía política alguna. Por ello no hubo en este caso unión ni confederación, sino simplemente anexión.

Posteriormente, y como consecuencia de un largo pleito, las cuatro islas menores fueron concedidas en señorío, quedando las tres mayores, o sean, Tenerife, Las Palmas y Gran Canaria, como territorio realengo. Naturalmente, este hecho no modificó la situación.

En segundo lugar hay que mencionar la conquista de Granada, que tuvo un gran alcance para nuestro problema, al dar lugar a que se anexionara Castilla un vasto territorio que había de fundirse en su Estado, que extendió así sus fronteras en toda la superficie que ocupaba el antiguo reino moro.

En realidad, en ninguno de estos dos casos había razones para dejar subsistente un derecho de autodeterminación y gobierno en los territorios conquistados. En el primero, porque el estado de civilización de la población guanche era de notorio retraso con relación a los conquistadores, los cuales basaban, en parte, su derecho de dominación en esta circunstancia. Este argumento justificativo de la conquista se encuentra ya expresado por Lucio Marineo Siculo, quien, después de exponer el atraso cultural de la población canaria indígena, se expresa en estos términos: "ser assi vencidos suele ser mas prouechoso, que si venciera. Porque de antes veuian como animales brutos, agora sabran viuir como hombres... Por lo qual los Principes Catholicos les embiaron pobladores de España y Sacordotes, y varones sabios, que los instruyessen y convirtiessen a la religion Christiana, y a la Santa fe Catholica" (ob. cit., fol, 37 v. a 39 v.) Por otra parte, en la delimitación hecha por el Sumo Pontífice de las respectivas zonas de soberanía de España y Portugal, las Canarias que

daban dentro de la zona española, con lo cual los Reyes Católicos pudieron exhibir títulos formales de dominio.

En cuanto a Granada, los títulos de soberanía estaban basados en la herencia visigótica, que les facultaba para recuperar los territorios detentados por el Islam y les obligaba además a ello. Y si en la Reconquista surgió una división de los Estados cristianos, con relación a Granada no había lugar a la concesión de personal estatal, al ingresar en la comunidad cristiana, por faltar en absoluto las razones que habían motivado estas divisiones entre los Estados cristianos.

Durante este período tiene lugar también la sorprendente empresa del descubrimiento de América, de cuyas tierras tomó posesión Colón en nombre de la Corona de Castilla, a las que se declararon anexionadas. En realidad, resultaba prematuro atribuirse la soberanía sobre tan extensos territorios, de cuyos límites ni se tenía la menor noticia; y, en efecto, no tardaron otras naciones en lanzarse a la conquista de territorios en este prometedor continente. En su consecuencia, resurgieron los tradicionales pleitos con Portugal sobre atribución de derechos exclusivos sobre zonas de descubrimientos, los cuales se sometieron al arbitraje papal. El Papa resolvió la cuestión en su célebre bula de 4 de Mayo de 1493, prescindiendo del resto de las naciones, con el establecimiento de una línea de demarcación de las zonas reservadas a cada una de las partes. Al no darse por satisfechos los portugueses con esta demarcación, el pleito se trató entonces directamente entre España y Portugal, y se llegó por fin a una inteligencia que se reflejó en el Tratado de Tordesillas de 7 de Junio de 1494. Esto vino, de una parte, a fundamentar jurídicamente los títulos de soberanía de los Reyes Católicos sobre las Indias Occidentales, conforme al espíritu de aquellos tiempos; pero también significó, por otra parte, una limitación territorial de dichos títulos, limitación que en lo sucesivo vinieron a aumentar los hechos, dada la concurrencia de otras naciones que, haciendo caso omiso de su preterición por el Papa, se lanzaron también a la conquista del Nuevo Mundo.

Por lo que se refiere a la naturaleza de la unión de estos territorios con España, que es el problema que nos ocupa, es indudable que se trata de una anexión de tipo colonial, con supeditación completa de la colonia a la metrópoli y, por consiguiente, sin afectar a la configuración del Estado metropolitano. Lo que sí constituye un problema espinoso es la determinación del Estado peninsular concreto a que quedaron asignadas las

Indias. La opinión más extendida es la que considera que fueron anexionadas a Castilla, presentando en su apoyo, como principales razones, las siguientes: al ser descubiertas, Colón tomó posesión de las mismas en nombre de la Corona de Castilla; la bula papal también está concebida en este sentido, puesto que al atribuir las Indias a los Reyes Católicos se refería concretamente "a los Reyes de Castilla e de Leon, vuestros herederos y sucesores"; esta era la idea que tenía la Reina, como se desprende de las siguientes palabras de su testamento: "Otrosi, por cuanto las Islas e Tierra firme del Mar Oceano e las Islas Canaria, fueron descubiertas e conquistadas a costa destos mis Reinos, e con los naturales dellos, y por esto es razón que el trato e provecho de ellas se haya e trate e negocie en estos mis Reinos de Castilla y de Leon, e en ellos y a ellos venga todo lo que de ellas se trajere: por ende ordeno y mando que así se cumpla, así en las que hasta aquí son descubiertas, como en las que se descubrirán de aquí en adelante en otra parte alguna"; y más adelante "e las Islas Canarias e Islas e Tierra Firme del Mar Oceano, descubiertas e por descubrir, y ganadas e por ganar, han de quedar incorporadas en estos mis Reinos de Castilla e Leon, según que en la Bula Apostólica a Nos sobre ello concedida se contiene". Además, todo el tráfico con las Indias era regulado, en efecto, e intervenido por Castilla, y la institución que quedó encomendada de este cometido, la llamada Casa de Contratación, tuvo su sede en Sevilla. Por otra parte, sólo se permitía pasar a Indias a los castellanos. Finalmente, la Reina legaba, en virtud de una disposición testamentaria, la mitad de las rentas que venían de las Indias a su marido, aunque ordenando que, a su muerte, revirtiesen de nuevo a la Corona de Castilla, lo que equivale a un acto de libre disposición que sólo se puede ejercitar sobre cosa propia.

Todo esto autoriza a sostener esta afirmación, desde un punto de vista formal. Ahora bien, no han faltado objeciones a la misma, basándose, como Del Arco, [39] en que las Indias eran, cuando menos, bienes gananciales del matrimonio, lo que llevaría a considerarlas como pertenencia común a las Coronas de Castilla y Aragón conjuntamente; y al disolverse la sociedad conyugal, por la muerte de la esposa, habría de asignarse la mitad de las Indias a la Corona de Aragón, conforme a las normas jurídicas patrimoniales.

---

39 *Ob. cit.*, p. 156.

Es indudable que si esta cuestión pudiese lícitamente plantearse en términos estrictamente patrimoniales, le asistiría la razón a Del Arco. Este autor sostiene, además, que la afirmación del testamento de la Reina de que el descubrimiento y conquista se hizo a costa de sus reinos es inexacta, por cuanto que la Corona de Aragón tuvo una participación económica y política que no se puede desconocer ni relegar a segundo término. Y si Don Fernando transigió en esta ocasión, lo mismo que en otras, fué por evitar cuestiones espinosas, pero nunca dejó de considerar que dicha mitad de las rentas le pertenecía por derecho propio, aunque no se la hubiese donado graciosamente su esposa, con derecho a trasmitirlas a sus sucesores y sin reversión a Castilla; en apoyo de esta tésis cita Del Arco varias frases del testamento del Rey, en las que deja traslucir que consideraba esta empresa tan propia de su reino como de Castilla: "Y de la parte que nos cabe y pertenece de las rentas de las Indias ...", "... la parte que nos pertenece en lo que se saca y viene de las Indias ..."; finalmente, instituye a Doña Juana "heredera y sucesora universal en dichos nuestros reinos de Aragón, Sicilia ... y en la parte a Nos perteneciente en las Indias del Mar Oceano", siendo de advertir, a este respecto, que su testamento lo hizo (no podía ser de otra forma) como Rey de Aragón, Sicilia, Nápoles, etc., pero no de Castilla; y en este último párrafo, esencial por contener la institución de heredero, habla de su parte, no ya de las rentas, conforme a los términos del legado de su esposa, sino en las mismas tierras, lo que prejuzga un condominio sobre las mismas.

Bajo esta idea obró Don Fernando desde la muerte de la Reina, autorizando a sus súbditos aragoneses a trasladarse a Indias, muchos de los cuales hicieron pronto uso de esta autorización, hasta el punto de que en algún lugar, como en Santo Domingo, llegaron a dominar políticamente. Y esta idea del Rey era sentida, aún en mayor medida, por los aragoneses, en general, como se advierte en una súplica dirigida a Carlos V por las Cortes de Monzón de 1528, en la que dicen que el Rey Católico había hecho a Castilla de "la mitad del reino de Granada y la mitad de las Indias *que al dicho Rey Católico pertenecían*".[40] Aquí los aragoneses presentan las empresas de Granada y América como propias, limitándose a reconocer a los castellanos que les habían prestado ayuda. Esta posición

40 Del Arco, *ob. cit.*, p. 155.

peca ya de manifiesta exageración; y es indudable que, durante la vida de la Reina Isabel, las Indias fueron incorporadas formalmente a Castilla (Granada lo estuvo siempre), y sólo después de su muerte procedió Don Fernando con ella como si se tratara de una pertenencia común a Castilla y Aragón, aunque sin hacer tampoco revocación formal y solemne de la incorporación exclusiva a Castilla.

Así, pues, las Indias, que fueron consideradas como territorio propio de su reino por castellanos y aragoneses, y que Don Fernando, desde la muerte de su esposa, consideró como incorporadas a las dos Coronas, suprimiendo el exclusivismo castellano, pero sin otorgárselo tampoco a los aragoneses, contribuyeron, desde fuera, a la unificación española, actuando como elemento integrador de gran fuerza.

La Corona de Aragón también extendió su soberanía sobre otros territorios. Primeramente, recuperó los Condados del Rosellón y la Cerdeña, pignorados al Rey de Francia por Juan II y que Carlos VIII no quería devolver, cosa que consiguió Don Fernando mediante las negociaciones que terminaron con la firma del Tratado de Barcelona de 1493. Pero la empresa más importante en la expansión aragonesa fué la conquista e incorporación de Nápoles. No sería conforme a la índole de este trabajo entrar en detalles de las guerras de Nápoles, en las que el ejército español (así puede llamársele en el más amplio sentido de la palabra) y no meramente aragonés, realizó hazañas memorables. Para nuestro propósito solamente interesa consignar que, después de conquistado el reino por segunda vez por las armas españolas seguía siendo considerado como feudatario del Estado pontificio, por lo que Fernando el Católico hubo de añadir al éxito de las armas el de la diplomacia, a fin de conseguir del Papa la investidura de dicho reino. La ocasión se le presentó al solicitarle el Papa Julio II ayuda frente a Francia, la cual supo hacerla valer para obtener en compensación la codiciada investidura. Con ella, el reino de Nápoles vino a acrecer los Estados de la Corona de Aragón, como uno más de los que la integraban, y en los mismos términos que los demás, esto es, sin fundirse con ellos, sino conservando su independencia.

2º *Primera Regencia de Don Fernando.*—Se acaracteriza este período por una mayor separación de los reinos de Castilla y Aragón. Primeramente, la unión personal, si bien se concreta más al desaparecer la Diarquía y quedarse reducida a una Monarquía, se debilita por razón del título con que Don Fernando regía en Castilla, que ya no era de Rey sino de

Regente. "Y el mismo día que murió la dicha Reina, mi muger, contra el parecer de muchos, yo salí a la plaza de Medina del Campo y subí en un cadahalso, y allí públicamente me quité el título de Rey de Castilla y lo dí al Rey y a la Reina, mis fijos, y los alcé por Reyes en todo el reino, lo cual las fice luego saber con correo volante." En estos términos relata el hecho el propio Don Fernando a Gonzalo Ruíz de Figueroa, su embajador en Venecia, en carta fechada en Tordesillas el 1 de Julio de 1506.[41] Y con esta misma fecha decía al embajador Rojas, con su sobriedad habitual: "Después que la Reina murió, que me quité el título, tuve determinación, venidos mis hijos, de no quedar en estos reinos, porque habiendo sido en ellos rey absoluto, no convenía a mi honra que yo estuviese en ellos como procurador, estando en ellos otro con el título de Rey; y y mas a mi honra estaré en mis reinos, y mayormente en los que tengo en Italia, que son tan grandes, como sabeis."[42] Con lo que pone de manifiesto las dificultades para gobernar Castilla con título más menguado que el que antes tuviera. Y, en efecto, aún fué mayor causa de desunión la enemistad que le manifestaron los nobles castellanos, que querían volver a los tiempos enriqueños, valiéndose de la frivolidad de Don Felipe y de los propósitos que abrigaba de reinar sólo en Castilla. Para ello, antes de venir de Flandes, envió un documento en el que daba cuenta de haber indicios de locura en su esposa Doña Juana, con lo cual preparaba el terreno para eliminarla de la magistratura real. Claro está que esta declaración hacía más fuerte el derecho de Don Fernando a la gobernación de Castilla, prescindiendo incluso de Don Felipe, pues caía plenamente en uno de los casos, el más tajante, en que Doña Isabel le confería la regencia en su testamento y cédula citada; y, en efecto, apoyado en este mismo escrito de Don Felipe, consiguió Don Fernando de las Cortes de Toro de 1505 el nombramiento de Administrador y Gobernador de Castilla.[43] Esto exitó tanto a Don Felipe que ya no cesó de

---

41 Inserta en la *Colección de Documentos inéditos para la Historia de España*, tomo 8, p. 386.

42 Del Arco *ob. cit.*, p. 240.

43 Marichalar y Manrique (ob. cit., tomo IX, Madrid 1872), muy tendenciosos en todo contra Don Fernando, hacen la suposición, ya que no pueden aportar ninguna prueba de ello, que este documento lo mandaría Don Felipe engañado por su suegro, quien le haría creer que si presentaba pruebas de la incapacidad mental de Doña Juana, conseguiría él en España que le nombrasen Regente; y una vez obtenido este documento lo utilizó en provecho propio (p. 91).

trabajar, por todos los medios, para eliminar a Don Fernando de Castilla, cosa que al fin consiguió.

Esta lucha mantenida con su yerno fué también la causa del segundo matrimonio de Don Fernando con la sobrina del Rey de Francia, Doña Germana de Foix. Y este matrimonio fué una causa más que contribuyó en aquellos momentos a la separación de Aragón y Castilla y hubiera sido de mayores consecuencias si de este matrimonio hubiera habido descendencia y hubiera tenido, en consecuencia, aplicación el Tratado de Blois.

La controversia entre el Rey Católico y su yerno por la gobernación de Castilla trató de someterla Don Fernando al arbitraje de los Reyes de Francia e Inglaterra. Así lo exponía a su embajador en este último país. Doctor Puebla, en una carta sin fecha, que publican Marichalar y Manrique:[44] "y direis al dicho Rey mi hermano que por no dexar de fazer de mi parte con el Rey y Archiduque todas quantas justificaciones se pudieran fazer, yo enbio agora a si a requerir al Rey zer yo enbio agora[45] a rogar y a requerir al Rey y Archiduque mi fijo, que pues yo digo que a mi me pertenece la gobernación destos reynos, como es la verdad, y los reynos la tienen jurada y obedecida y están en paz, y él pretende que a él pertene la dicha gobernación, que porque no se turbe la paz del reino, yo le ruego y requiero que antes de venir acá, él aya por bien que se vea y determine a quien pertenece de justicia la dicha gobernación, y que si declararen que pertenece a él, yo gela dexaré luego, y si declararen que pertenece a mí, no me la queerá contradezir ni impedir, y que yo seré contento de dexar este negocio en poder del Rey de Inglaterra, mi hermano, y del Rey de Francia, para que ellos lo determinen, y que si no quisiere esto, que nombremos otras personas que lo determinen". No hay noticia de que se llegara a efectuar este arbitraje, pero la iniciativa indica ya una transigencia, que no quieren admitir los enemigos de Don Fernando, para resolver de un modo definitivo el problema que turbaba entonces todo el reino de Castilla.

Más tarde, pero antes de venir a España, Don Felipe pactó con su suegro, por medio de sus embajadores, la llamada Concordia de Salamanca,

---

44 *Ob. cit.* pp. 87-8, nota. El original de la carta, declaran los autores, está en Simancas, leg. 2º de Estado, escrita en cifra y descifrada por el Ofiical del Archivo, Don Nemesio Ruiz de Alday.

45 *Sic.*

que tiene fecha de 24 de Noviembre de 1505, en virtud de la cual Castilla se gobernaría bajo los nombres de los tres interesados Don Fernando, Don Felipe y Doña Juana. Conforme a ella se expidió en 26 de Noviembre de 1505 una circular dirigida a las Chancillerías de Valladolid y Granada, en la que se les ordenaba que, a partir de 1 de Enero de 1506, habrían de emplear el siguiente encabezamiento para todos los documentos: "Don Fernando, D. Felipe, Doña Juana, por la gracia de Dios Reyes e Príncipes de Castilla, de León, de Aragón, de la Dos Sicilias, de Jerusalén, de Granada, etc." [46]

Pero las cosas se habían de poner peor para el Rey Católico en Castilla y con ello el vínculo de unión con Aragón también había de sufrir más; hasta el punto de que, cuando llegaron sus hijos, procedentes de Flandes, no logró que nadie le ayudara en su intento de libertar a su hija, que Don Felipe la tenía incomunicada. [47] Y como reconciliación con su yerno tampoco le pareció fácil, decidió contemporizar con las circunstancias y ceder a Don Felipe la Regencia de Castilla, cosa que se acordó en la Concordia de Villafáfila de 27 de Junio de 1506, retirándose después a sus Estados.

3º *Reinado de Don Felipe I.*—En este período se separan por completo Castilla y Aragón. Las luchas que entonces sostienen los nobles

46 *Colección de Documentos inéditos para la Historia de España,* tomo 14, pp. 293-4.

47 D'L Arco transcribe la siguiente carta del Rey a su embajador, en la que expresa esta intención y describe el ambiente con que se encontró: "Yo continuaré mi camino hasta topar y me juntar con el Rey y la Reina, mis hijos, *y así lo haré de manera que lo puedan estorbar todos cuantos allá lo estorben,* y demás de esto, direis al Arzobispo que esto de mi ida allá yo lo hago por seguir su voto y consejo, que es que me confíe enteramente, y también porque veo y creo que esta es la salud para todos estos negocios. El Condestable hizo y dijo aquí muchas cosas, trabajando que otros Grandes y caballeros se juntasen y juramentasen con él para estorbar que entre mí y el Rey, mi hijo, haya concordia, y que en caso que no la pudiesen estorbar que se juramentasen con él para que tomasen la voz de la Reyna contra el Rey, mi hijo, y contra mi; y ciertamente que yo no pudiera creer de él tal cosa, y solamente lo digo para que el Arzobispo esté sobre aviso... También se dice que va con ardid de concertarse con Don Juan Manuel y dar a su hijo la encomienda de Castilnovo que yo le dí, para que mejor pueda por su mano estorbar la concordia. Estad en todo sobre aviso y no participeis nada de esto, sino al Arzobispo". (Simancas, Patronato Real, 56-24). *ob. cit.,* pp. 247-8.

castellanos son en torno a Doña Juana, pero la unión con Aragón no se discute siquiera. Esta situación duró hasta la muerte de Don Felipe, el 25 de Noviembre de 1506.

4º *Segunda Regencia de Don Fernando. Conquista y anexión de Navarra.*—Don Fernando supo hacer sentir la necesidad de su vuelta, retardándola hasta tener la seguridad de que no habrían de reproducirse las pasadas turbulencias. Al decir del cronista Abarca, pareció que cuando se marchó de Castilla adivinaba el porvenir, porque todo resultó según sus previsiones y no necesitó usar de la violencia para gobernar de nuevo a Castilla. Esto último ya lo explicaba el propio Don Fernando a Gonzalo Ruíz de Figueroa, al darle cuenta de su resolución de dejar la regencia de Castilla: "Movióme también a esto ver que aunque la gobernación destos reinos me perteneciese de derecho y si yo quisiera tomar las armas para defender este derecho y fazer en ello lo que pudiera y al tiempo que convenía, con el ayuda de nuestro Señor *tenía yo por muy cierto que saliera con la empresa*; pero viendo que esto fuera fazer ofensa y contrariedad a mis fijos, habiendo yo deseado toda mi vida de les fazer todo el bien que pudiese, y también que no podía esto ser sin haber guerras y disenciones en estos reinos, *habiéndome costado tan cara la paz dellos*, que ha más de treinta años que con muchos afanes y trabajos y cuidados y peligros de la vida nunca he fecho sino procurar de reducir estos reinos en la paz y sosiego y justicia y obediencia y prosperidad que fasta aquí, a Dios gracias, las he tenido". [48]

Por lo que se relaciona con el problema de la unión de Castilla y Aragón, lo dicho a propósito de la primera regencia puede aplicarse también a la segunda. No obstante, la evolución que sigue esta unión toma un rumbo opuesto al de la primera regencia, en la que el ambiente que los nobles crearon en contra del Rey dió lugar a una sucesiva limitación de sus poderes en el gobierno de Castilla y que, después de recorrer las etapas aludidas, terminó con la separación del mismo de dicho gobierno y, con ella, con la separación de los dos reinos. Mientras que en la segunda, por el contrario, la evolución se desarrolló en el sentido de hacer cada vez más firme la posición del Rey Católico en Castilla y, por consiguiente, también se hizo más sólida la unión de ambos reinos.

---

48 Carta ya citada de 1 de Julio de 1506. *Colección de Documentos inéditos para la Historia de España,* tomo 8, pp. 387-8.

A esto vino a sumarse, además, otro acontecimiento de enorme trascendencia para la formación de la nacionalidad española: la conquista de Navarra. Mediante ella, Navarra quedó sometida al mismo cetro que Castilla y Aragón y se desvaneció la amenaza de su anexión a Francia.

La conquista de Navarra se hizo principalmente a base de tropas castellanas, pero no sin la intervención de fuerzas aragonesas, por lo que no puede decirse que fuese una empresa exclusiva de Castilla, como afirman los autores antifernandistas, para sentar de este modo que la cesión que Don Fernando hizo del reino de Navarra a la Corona de Castilla fué un acto de desenfado del Rey, que donaba lo que no era suyo y precisamente a su legítimo propietario. Por otra parte, el título en que, además del hecho de la conquista, fundaba sus derechos de soberanía sobre Navarra era la Bula de Julio II que le confería a él la Corona de dicho reino, por privación de la misma a sus anteriores monarcas. En las Cortes de Burgos de 1515 se dió cuenta a los procuradores de Castilla de esta cuestión. En la sesión del 11 de Junio, [49] a instancia del Duque de Alba, reconocieron y aprobaron las Cortes la legítima sucesión de Don Fernando al reino de Navarra. Y, posteriormente, en la sesión del 7 de Julio, fué cuando el Rey se dirigió a las Cortes para darles cuenta de todos estos acontecimientos, principalmente de la bula papal que le concedió la investidura del reino de Navarra, por la privación que Su Santidad hizo a los reyes Don Juan de Labrit y su esposa Doña Catalina; a continuación expuso su decisión de hacer donación del reino a su hija Doña Juana y, para después de sus días, al Príncipe Don Carlos, incorporándolo a la Corona de Castilla, León y Granada: "e porque fuesen ciertos que su intención siempre havía sido de acrescentar la corona real destos regnos de Castilla, e de León y Granada, como por esperiencia havrían visto, que agora su Alteza ratificando e aprovando lo suso dicho, daba e dió para después de sus días el dicho reyno de Navarra a la dicha Reyna Doña Juana, nuestra sennora, su fija, e que desde agora lo incorporaba e incorporó en la corona real de estos reynos de Castilla, e de León e Granada e que sea de la dicha reyna, nuestra sennora, e después de sus largos días, del dicho Príncipe, nuestro sennor, e de sus herederos e succesores en estos reynos para siempre jamás, e que su Alteza

49 Cf. *Cortes de los Antiguos Reinos de León y Castilla,* tomo 4. Ed. de la Academia de la Historia.

mandaba que de las cosas que tocaban a las cibdades, e villas e lugares del dicho reyno de Navarra, e a los vecinos de ellos conociesen dende agora los del Consejo de la dicha Reyna Doña Juana, nuestra sennora, e administrasen justicia a las cibdades, e villas e lugares del dicho reyno, e a los vecinos de ellas, e allí viniesen a pedir de ella, e que guarden los fueros e costumbres del dicho reyno; e los procuradores de la dicha cibdad de Burgos, e los otros procuradores de Cortes que allí eran presentes, dixeron que en nombre de estos reynos de Castilla, de León e de Granada, recivan la dicha merced que su Alteza fazía a la Reyna, nuestra sennora, e a sus succesores en estos dichos reynos, del dicho reyno de Navarra, e por ello besaban las manos a su Alteza". [50]

Ahora bien, la anexión de Navarra no se hizo con el carácter absoluto que la de Granada, sino que se reconocieron y guardaron todos sus fueros y libertades y, como consecuencia de este reconocimiento, continuaron funcionando sus instituciones, con la misma independencia que antes de la anexión, principalmente las Cortes, que siguieron reuniéndose con separación e independencia de las de Castilla. [51]

Como muestra de una política unitaria española tenemos la empresa de Africa, cuya conquista, que se había comenzado por cuenta de la Casa de Medinasidonia y continuó después como asunto propio de la Corona de Castilla (la ayuda de Cisneros en la conquista de Orán se redujo, en definitiva, a un préstamo a la Corona, pero no fué empresa privada suya), terminó por ser empresa española, pues con un mismo ejército,

---

50 *Ibidem*, tomo 4, pp. 249-51.

51 Son precisamente las Cortes que tuvieron más larga vida, pues subsisten aun después de Felipe V y llegan hasta la implantación del régimen constitucional. En 1810 envió Navarra sus Diputados a las Cortes de Cádiz, siendo ésta la primera deliberación en común que tuvieron con el resto de los diputados españoles. Una vez que la Constitución de 1812 proclamó la unidad de la Monarquía, desapareció la representación particular de Navarra, confundiéndose con la general de España. Ahora bien, cuando en 1814 quedó derogada la Constitución, no por eso quedó destruído en Navarra el sistema representativo, y sus Cortes se volvieron a reunir en 1817. Cuando en 1820 vuelve a entrar en vigor la Constitución de Cádiz, los Diputados navarros vuelven a acudir a las Cortes generales. La última legislatura particular de Navarra se celebró en los años 1828 y 1829. Después que en España se introdujo de nuevo el régimen constitucional, los diputados navarros siguieron acudiendo a las Cortes españolas, aunque procuraban no tomar parte en las discusiones de presupuestos, pues en esta materia seguían disfrutando de fuero y no les afectaba.

mandado por Pedro Navarro, se emprendió la conquista de Argel, Bugía, Túnez, Trípoli y los Gelves, que eran territorios reservados a las conquistas de Aragón. En esta guerra cooperaron flotas aragonesas junto a las castellanas, la nobleza aragonesa al lado de la castellana, e igualmente con las tropas y subsidios, en cuya concesión no quedaron atrás los aragoneses que, en las Cortes de Monzón de 1510, otorgaron uno de medio millón de libras jaquesas.

Pero también en esta guerra hay que observar dos cosas, que ya hemos hecho notar anteriormente: en primer lugar, la idea de empresa española tuvo que ser mantenida por el Rey frente a la crítica de la nobleza, que no se interesaba por los asuntos ajenos a su reino; y, de otra parte, esta idea de unidad, que venía de arriba, tenía un carácter aún tímido, limitado, no era llevada a sus últimas consecuencias, y en este caso concreto, como en los demás, después de hacer una conquista sufragada por toda España, con un ejército español, las tierras conquistadas quedaban adscritas a uno u otro reino, de un modo exclusivo, pues por mucho que se adelantase en la hermandad de los reinos peninsulares, no se había llegado a concebir siquiera una institución política que los superara ni abarcara en una única ordenación estatal.

VI

SIGNIFICACION HISTORICA DE LA LABOR UNIFICADORA DE LOS REYES CATOLICOS Y TIPO DE UNION LOGRADA

De lo expuesto se deduce que no se pasó de la unión personal de los dos grandes reinos españoles, pues como dice Colmeiro "ni las reiteradas tentativas del gobierno para la unificación de las leyes, ni los pasos dados en la senda de la centralización administrativa, produjeron resultados sino a medias, siendo aún la España moderna un conjunto de reinos sujetos a un mismo Príncipe, mas no una monarquía sola y bien trabada". [52]

---

52 *De la Constitución y del gobierno de los reinos de León y de Castilla*, Madrid 1855, tomo I, p. 190.

No faltan autores que llegan a esta misma afirmación basándose en razones nominalistas, puesto que el título de los Reyes no era unívoco, sino enumerativo de todos los reinos sometidos a su cetro. Y en cierto modo no les falta razón, por cuanto que esta enumeración de títulos es una manifestación de la consideración de los reinos respectivos como entidades separadas. Pero tampoco puede establecerse una perfecta correspondencia entre cada título con un reino independiente; así, por ejemplo, el hecho de titularse Reyes de Jaén, de Algeciras, etc., no autoriza a considerar a Jaén y a Algeciras como reinos con propia personalidad e independencia, sino que tales nombres se incluyen en sus títulos por razones históricas y heráldicas, que no reflejan ya una realidad actual. A este respecto, es curioso el relato que hace Lucio Marineo Siculo de la deliberación habida entre los Reyes y sus consejeros, al tiempo de ser proclamado Don Fernando Rey de Aragón. Dice así: "Después de fallescido el Rey Don Juan de Aragón, su padre del Rey Don Fernando, y tomada por el mismo Rey Don Fernando la possession de todos sys Reynos y Señoríos, comunicaron los Reyes Catholicos con los Grandes y Perlados de sus Reynos, que se hallauan en la Corte, y tambien con los de su Consejo, sobre los títulos, y órdenes, que auian de vsar en las expediciones de cartas, prouisiones, y priuilegios. Y como a los más paresciesse, que se llamassen principes y Reyes de España (pues que della poseyan la mayor parte), pariéndoles a los Reyes Catholicos este título ambicioso, y de presumpcion, por no hazer injuria a los Reyes de Portugal y de Nauarra, no lo quisieron aceptar, y tomaron títulos de que mas honestamente vsassen, demanera, que se prepusiesse Castilla a Leon, y Leon a Aragón, y Aragón a Sicilia, y Sicilia a los otros Reynos, de la orden y forma siguiente, Don Fernando, doña Isabel por la gracia de Dios Rey, y Reyna de Castilla, de Leon, de Aragón, de Sicilia, de Tõledo, de Valencia, de Galicia, de Mallorcas, de Seuilla, de Cerdeña, de Cordoua de Córcega, de Murcia, de Jaén, de los Algarues de Algecira, de Gibraltar: Condes de Barcelona, señores de Vizcaya, y de Molina: Duques de Sthemas, y de Neopatria, Condes de Ruysellon y de Cerdania: Marqueses de Oristan, y de Gociano." [53] De aquí se deduce que los Reyes

---

53 *Sumario de la clarisima vida y heroycos hechos de los Catholicos Reyes Don Fernando y Doña Ysabel, de inmortal memoria,* Madrid 1587, ed. de la Vda. de Alonso Gómez, folios 42-43.

Católicos entendían que sólo les faltaba, para reinar sobre la totalidad de España, reunir bajo su cetro Portugal y Navarra. A Granada no la mencionan siquiera. En realidad, tenían la vivencia de la injusticia con que el Islam detentaba los territorios que ocupaba en la Península, y de que el título jurídico perfecto para reinar sobre tales territorios seguía perteneciendo a los monarcas cristianos, como herederos de los reyes visigodos. A pesar del abandono de los títulos imperiales desde la muerte de Alfonso VII, pervivía esta idea de los derechos sobre el suelo hispano invadido por el Islam, y si no se resucitaba ahora la pretensión imperial de dirección de la obra total de la Reconquista, la hegemonía que alcanzaron, al unir en sus personas las coronas de los principales reinos peninsulares, les llevaba aún más lejos, pues estimaban que su derecho no se limitaba ya a una simple dirección, sino que tenían título suficiente para emprender por sí y de un modo exclusivo el remate de dicha obra. Por otra parte, encaminaron su actividad a la absorción de los otros dos reinos cristianos hispánicos que quedaban fuera de su cetro, consiguiéndolo al fin únicamente con Navarra. Con Portugal les fallaron las combinaciones preparadas a base de enlaces matrimoniales.

Ahora bien, en todo caso, esta cuestión no afectaba al fondo del problema de la unificación de España, pues aunque se hubieran abarcado bajo una sola monarquía todos los reinos peninsulares, no es de creer que ello hubiese determinado la unificación de dicha monarquía, en el sentido que aquí se estima la unidad política, pues por encima de la concepción visigótica de España había tomado carta de naturaleza la diversidad, ya secular en tiempo de los Reyes Católicos, de los Estados cristianos. Y así, cuando Felipe II es proclamado Rey de Portugal y logra el ideal perseguido por sus bisabuelos de reunir en su mano todos estos reinos, se limita a añadir este título a su larga lista, pero sin alterar la independencia ni la estructura de cada uno. Y si en una ocasión le vemos quebrantar la independencia de Aragón, enviando tropas castellanas a través de su territorio, sólo se proponía con ello perseguir a su enemigo Antonio Pérez, no llevar a cabo la unificación de España.

Claro está que los Reyes de la Casa de Austria sintieron menos esta unidad que los Reyes Católicos, y el imperialismo de Carlos V nada tiene que ver con el imperialismo leonés. Es un imperialismo europeo que, ayudado ahora con todo el poder de un aparato estatal fuerte y bien logrado, trata de operar sobre Europa para reconstruir el Imperio romano-

germánico, no ya con los débiles vínculos que había tenido en la Edad Media, sino más a semejanza del antiguo Imperio romano, cuyas ideas jurídicas y políticas había sacado de nuevo a la luz el Renacimiento. Pero, por lo mismo que éstas eran romanas, dejaban a un lado la cuestión de la unidad política de España, que era una concepción visigótica; Roma, en efecto, sólo se preocupó de sujetar a su imperio universal todo el mundo conocido, de ganar provincias, pero la trabazón de las provincias hispanas en un Estado unificado, es una aspiración que surge precisamente frente a Roma, y la desarrollan los enemigos de Roma, esto es, los Reyes visigodos.

Después de desaparecer la monarquía visigoda y ya en plena Reconquista solamente algunos monarcas sintieron, desde los límites de su reino, la idea total de España, como Jaime II de Aragón, pero ninguno en el grado que los Reyes Católicos, que lograron además llevar sus realizaciones a un punto que los anteriores no pudieron ni soñar. Solamente que las condiciones históricas de la Reconquista habían dejado su huella muy profunda, y la unificación realizada por ellos tenía un alcance distinto del de la monarquía visigótica.

Vicens Vives destaca la fórmula con que el Rey o su Corte expresaban, en 1483, la nueva situación político-estatal creada con su enlace: "Ca, como quiere sean, a Dios gracias, todos junctos (los reynos de nuestra real Corona de Aragón) con estos nuestros reynos de Castilla, e todos debaxo de un señorío..."[54] Aquí se refleja bien claramente la naturaleza federativa del Estado de los Reyes Católicos, en el que subsistían los Estados peninsulares con su propia personalidad, si bien *junctos* y debajo de un solo señorío. Pero si en el campo de la institución estatal no estrecharon más esta unión, en lo social su idea constante fué hermanar y compenetrar a los pueblos españoles, transmitiéndoles el sentimiento de una común pertenencia. La Ley 111 del Ordenamiento de Toledo de 1480 comienza con estas palabras, en las que vierten su pensamiento de una manera bien expresiva: "Pues, por la gracia de Dios, los nuestros reinos de Castilla e de Leon e de Aragón son unidos, e tenemos esperanza que por su piedad de aquí adelante estarán en unión e permanecerán en nuestra corona real, *que ansí es razón que todos los naturales dellos se traten e comuniquen en sus tratos e fazimientos...*"

---

54 *Política del Rey Católico en Cataluña*, Barcelona 1940, pp. 27-28.

Por otra parte, en sus empresas militares en Italia actuaron con un ejército que no era ya castellano ni aragonés, sino formado con gentes reclutadas en todo el ámbito de la Península, que luchaban por una misma causa y quedaban unidos por trabajos y glorias comunes. Todo lo cual contribuyó, dada también la personalidad geográfica tan definida de España, a que en el exterior se hablase, con creciente generalidad, del ejército español y de los españoles y, por consiguiente, de España, como entidad política comprensiva de todos los reinos hispánicos.

El afán de permanencia que los Reyes Católicos trataron de dar además a su obra unificadora puede apreciarse en sus testamentos: primeramente, el de la Reina, al ordenar que Don Fernando ejerciese la administración y gobernación de Castilla, mostraba sus deseos de continuidad en la obra emprendida; y por lo que al Rey se refiere, podemos alegar, en prueba de ello, los conceptos que vierte en su carta al Príncipe Don Carlos, escrita al tiempo de su muerte: "aunque nos pudiéramos disponer de nuestros reinos, que en nuestra vida han sido acrescentados, de nuestra Corona Real de Aragón, como quisiéramos, no lo habemos querido facer por dejar en vos toda nuestra memoria e subcesión por el amor que os tenemos".[55] La última razón de "por el amor que os tenemos" no puede tomarse como causa determinante de su decisión de dejar indivisa la herencia, pues en los negocios públicos siempre demostró Don Fernando obrar movido por el interés del Estado antes que por afectos familiares; más aún en este caso en que, por falta de convivencia y de toda relación con su nieto Don Carlos, no era a él a quien le tenía mayor cariño, sino precisamente a su otro nieto Don Fernando, que era su predilecto y a quien hasta última hora, al tiempo de otorgar su último testamento, faltándole ya poco para morir, mostraba deseos de dejarle la gobernación del reino, en tanto durase la ausencia de Don Carlos, a mas de conferirle los maestrazgos de las Ordenes Militares; y sólo ante las razones que adujeron sus consejeros desistió de todo ello, y se limitó a señalar a Don Fernando una renta y encomendarlo a los buenos deseos y a la protección de su hermano Don Carlos.

Para apreciar debidamente la obra de unificación de los Reyes Católicos, basta echar una ojeada a otros países europeos, como Italia y

---

55 *Colección de Documentos inéditos para la Historia de España*, tomo 16, pp. 353-4.

Alemania, que tardaron aun siglos en realizar lo que estos monarcas consiguieron en su época. Sólo Francia había logrado por este tiempo su unificación. A causa de las necesidades impuestas por la guerra de los Cien Años, tuvo que intentar ya Carlos VII el establecimiento de un ejército real permanente, que luego sirvió a Luis XI para conquistar Borgoña, la Provenza y vencer a los señores feudales del Sur, incorporando todos estos dominios a la Corona de Francia; su hijo Carlos VIII sometió la Bretaña, con lo cual se dió por constituída Francia como Estado unitario, del que desde entonces ha sido el prototipo. La expedición de Carlos VIII a Nápoles en 1494 se considera como la primera empresa política exterior del Estado moderno. Sin embargo, Fernando el Católico supo aprovechar para él el éxito final de esta empresa, con lo que demostró una mayor capacidad y madurez, tanto de sus dotes personales como en punto a la cohesión de su Estado, a pesar de no ser unitario como el de Francia ni tener los recursos económicos que le proporcionaban a Carlos VIII los impuestos permanentes que le pertenecían sin necesidad de concesión de las Cortes. En lo sucesivo, hizo célebres sus campañas militares por cuantos lugares decidió emprenderlas, mostrando su superioridad en un alarde de esfuerzo sin igual, que no debilitó ni aun la imponente empresa de Indias.

Inglaterra, después de la guerra de los Cien Años, se vió obligada a abandonar el territorio francés y se encontró envuelta en una serie de conflictos internos, primero con la guerra de las Dos Rosas y después con toda una serie de luchas e intrigas dinásticas que retrasaron su evolución estatal, teniendo que mantenerse, hasta Enrique VIII, alejada de la política continental. Su unión con Escocia no tiene lugar hasta 1603, al heredar Jacobo I de Escocia la Corona de Inglaterra, a la muerte de la Reina Isabel. Esta unión, que era personal, la estrechó la Reina Ana, quien la convirtió en real al establecer, a principios del siglo XVIII, un solo Parlamento común a ambos Estados.

En conclusión, el Estado español bajo los Reyes Católicos era de naturaleza federativa, sin que tal tipo de Estado pueda subsumirse en ninguno de los que la doctrina ha elaborado conceptualmente de un modo acabado. Por supuesto, esta tipología tiene una limitación radical ya que, en todo caso, hasta los Estados que encuadran del modo más perfecto en la forma de un tipo dado, tienen peculiaridades que les distinguen de sus similares. En mayor grado sucede esto con el Estado español de la

época que nos ocupa, cuya complejidad hace imposible reducirlo a formas simplistas. Para comprender su naturaleza es preciso estudiarlo individualmente: no como tipo común a otros Estados, sino como forma política concreta, dotada de una substantividad peculiar. De acuerdo con la actual fundamentación metodológica de las ciencias del espíritu, la Ciencia política tiende al abandono de las formas universales y centra el estudio de la morfología estatal en lo individual y concreto; la forma de un Estado no se da nunca como presupuesta de un modo abstracto, y la única manera de captar su esencia consiste en tomarlo como objeto individual de conocimiento. Esta tendencia la representa con especial claridad Höhn, en su obra *Der individualistische Staatsbegriff und die juristische staatperson* (Berlín, 1933). Si esto tiene lugar con todo Estado, por una exigencia lógica derivada de su propia naturaleza, con el Estado de los Reyes Católicos tiene que suceder con mayor razón, tanto a causa de su complejidad como por estar situado en una época de transición en que aún no ha llegado ningún Estado a adoptar una forma definitiva, porque se encuentran en un constante mudar; además, no ha podido aún perder de vista la forma política propia de la era histórica anterior, en la que se halla fuertemente enraizada y cuya vivencia actúa de continuo en la mente de los artífices de la política, con todo el peso de la tradición.

Por esta razón, no podemos concluir el estudio de este problema encasillando el Estado en cuestión dentro del molde de un tipo determinado, cuya sola enunciación explique, con más o menos detalle, su fisonomía. Esta solamente se podrá comprender profundizando en el estudio de las características concretas del nexo existente entre los reinos españoles, que aquí queda tan sólo iniciado. La Corona de Aragón merece ya de por sí un estudio serio en este sentido. Al unirse a Castilla, a raíz del matrimonio de los Reyes Católicos, la complejidad de las relaciones políticas entre los reinos españoles adquiere un punto de máximo interés, de cuyo estudio pueden salir nuevos puntos de vista de gran fecundidad para la interpretación de la Historia de España.

José Díaz García

RASGOS Y SUMARIA HISTORIA DEL MODERNO BEHAVIORISMO NORTEAMERICANO

PREAMBULO

Expresar una opinión nos ha parecido de pronto ser buena manera de iniciar un artículo; seremos pues, està vez, fieles a semejante invasora intuición. Hemos creído siempre que el valor de un determinado sistema, sea filosófico o científico, no puede ser determinado por la mera enunciación de sus postulados tal cual aparecen en un presente dado. Es más, dudamos mucho que tal presentación cruda pueda siquiera ser entendida en sí y en la intención de sus promulgadores. Con todo esto queremos opinar, que para entender y justipreciar una doctrina es requisito indispensable el obtener una idea clara, antes que nada, de las doctrinas precedentes y concomitantes, y todavía, de aquellos precisos intereses que impelen a sustentadores de nuevas doctrinas a señalarles nuevas finalidades, nuevos desiderata tan frecuentemente distintos de aquellos señalados por sus precursores. Con tales comentarios, claro está, no pretendemos agotar el interesante tema que nuestro pasajero deseo de opinar nos ha ofrecido, hay en verdad muchas otras razones por las cuales una doctrina determinada es entendida o no, por no decir, aceptada o no. Pero para nuestra finalidad y por de pronto tal es suficiente. No podemos comprender un sistema si no conocemos la razón histórica de su advenimiento, que es casi lo mismo que decir: si no conocemos su por qué o su razón de ser. Todo lo anterior parece obvio y sin embargo, hay variados ejemplos de doctrinas, pasadas y recientes, que por las causas que venimos analizando o no fueron comprendidas en su tiempo o sólo lo fueron tardíamente. Más concretamente, en el campo de la psicología, Watson el behaviorista por ejemplo, no sólo fué pobremente entendido en México y otras partes sino que, todavía,

su sistema fué calificado de gratuito, irracional y hasta, en ciertos casos, de estúpido. Y si bien es cierto que la doctrina Watsoniana tiene sus grandes errores, y que como tal es casi inaceptada en la actualidad, resulta ser todo menos que estúpida cuando se analiza su razón histórica de ser.

Nosotros nos hemos decidido a no cometer el error de presentar escuetamente al Moderno Behaviorismo Norteamericano. Extravagancia tal sería capaz de producir reacciones de extrañeza en los más tolerantes y una que otra explosión colérica de los radicales.

Detrás de este Behaviorismo Moderno hay una larga cadena de doctrinas y de ideales. Tan lógica es, por otra parte, la concatenación de tales eslabones, que perdido uno de los pasos teoréticos cada una de las doctrinas, aislada, nos parece tan gratuita e irrazonable como irrazonable y gratuito nos pareció el behaviorismo watsoniano.

Pero vayamos un paso más adelante, dejemos a nuestro intuitivo y temporal opinar ser atrevido; digamos sin más preámbulos que para el entendimiento de una doctrina dada es más importante la historia, el conocimiento de previos sistemas, que la descripción de la doctrina en sí. Aislada, repetimos, no tiene sentido. La doctrina de la Gestalt, por ejemplo, no tiene sentido sin la existencia previa de las ideas wundtianas. Y no comprendemos la existencia de un Einstein sin la previa existencia de un Newton. Oración tras oración venimos confesando pues, vestida de todos colores, la siguiente verdad: en este artículo que claramente reza: Rasgos y Sumaria Historia del Moderno Behaviorismo Norteamericano, se hablará más de la sumaria historia que de los rasgos; sin descuidar, confiamos, estos en demasía. No se pretende, por otra parte, hacer un análisis exhaustivo de las figuras y doctrinas que habrán de apuntalar tal historia, trataremos de presentar sólo aquellos puntos que a la vista del presente problema tienen valor. Y dejemos comenzar la historia de esta psicología científica: Moderno Behaviorismo, en el origen de toda psicología científica: Wundt. Y permitamos a Titchener ser cuenta segunda de este rosario; analicemos luego el Funcionalismo, la doctrina casi desconocida en nuestro medio y luego consideremos con nuevas luces al viejo conocido Watson; el Gestaltismo apenas detendrá nuestra atención por razones que luego expresaremos; finalmente, a buena hora, el huésped del presente trabajo, el Moderno Behaviorismo, podrá ser discutido y mejor entendido. Así sea.

WUNDT

Es de todos conocido como en el último tercio del siglo pasado, Wilhelm Wundt (1832-1919)), separó para siempre, al fundar el Laboratorio Psicológico de Leipzig en 1879, una naciente psicología experimental, y por tanto científica, del imperio de la filosofía. Y Wundt fué precisamente el hombre para tan brillante y colosal tarea. Interesado desde su temprana juventud en los problemas y métodos de la fisiología experimental, habiendo recibido su título de médico en 1856 y después de permanecer por 17 años trabajando en fisiología experimental, con talento, decidido interés por la psicología y filosofía y gran brío de la mente, que explica sus 53,735 páginas escritas sobre fisiología, psicología y filosofía;[9] era el hombre con el suficientemente amplio y claro concepto del problema y con la mente capaz de ordenar el caos, reuniendo las meditaciones e introspección de los filósofos, con las primeras efloraciones de la Psico-física Weberiana, los datos fisiológicos de los sentidos de Helmohltz, etc.; en un solo y definido sistema científico lógicamente válido y poseedor de un objeto claramente limitado: la psicología.

Los problemas eran arduos y las dificultades grandes, pero Wundt, con la mente casi kantiana, ordena y define cuidadosamente el contenido de la nueva ciencia. Ante todo era necesario definirle un objeto a la psicología. ¿Era acaso el estudio del alma?, ¿podría considerarse como la fisiología del cerebro? El alma, concepto metafísico o teológico no sólo resultaría difícil de definir sino también inalcanzable a los procedimientos propios de la ciencia positiva. La mera observación y experimentación serían incapaces de estudiar tan indefinido ente como es el alma, cuya naturaleza es precisamente de ser suprasensible e inmaterial. El cerebro, extremo opuesto, resultaba demasiado material, demasiado bajos los sentidos y no podría explicar caracteres propios del fenómeno psicológico, a saber: su inmesurabilidad y la calidad de ser consciente de sí mismo. Algo en cambio que nadie podría negar es que el fenómeno psicológico se da como una experiencia, de que nosotros nos damos cuenta de su existir y, en cierto modo, somos espectadores de su desarrollo. En efecto, somos nosotros los que odiamos o amamos, precisamente nosotros los que contemplamos extasiados la belleza alta de una montaña o experi-

mentamos (quisiésemos decir experienzamos) ya asco y horror, ya complacencia de entomólogo, ante la visión cercana de una tarántula; somos nosotros, sin duda, los que vemos y oímos, los que sentimos un lancinante dolor o el sufrir profundo de la pena moral; los que calificamos la validez lógica del silogismo y somos nosotros también los que, hasta cierto punto, arbitramos con decisiones la norma de nuestros destinos.

Esta actividad, este proceso mediante el cual experimentamos, nos damos cuenta o sentimos dentro de nosotros los sucesos de nuestro existir, esta por tanto "experiencia interna", bien podría ser el objeto de la psicología y podría parangonarse y diferenciarse de la "experiencia externa", experiencia del mundo físico, experiencia de azufre y remolacha, de elefante y cordero, de fusión y de vaporización, de cilindro y de pirámide, etc.; como experiencia propia de las ciencias de la naturaleza o como nuestros libros primarios rezaron: "Ciencias Físicas y Naturales". Un paso adelante Wundt rechaza esta posibilidad. Las ciencias de la naturaleza no pueden distinguirse de la psicología tomando por base esta división de "experiencia interna y 'experiencia externa' ". Ciertamente que hay porciones de la experiencia sólo propias de la psicología: el sentir o los fenómenos de la voluntad, pero por otra parte, cualquier contenido imaginable de la "experiencia externa" es a su vez en cierto respecto estudiado por la psicología. "Una piedra, una planta, un sonido, un rayo de luz son, siendo fenómenos naturales, objeto de la mineralogía, la botánica, la física, etc., pero en tanto que tales fenómenos naturales son al mismo tiempo representaciones nuestras y por tanto parte de nuestra experiencia interna; constituyen además, el objeto de la psicología." [39]

Se ve pues que en realidad y por la mayor parte la experiencia es una y ambas ciencias, naturales y psicológicas, beben del mismo venero. ¿Qué es entonces lo que va a diferenciar el objeto de unas y otras? Aquí es donde nace lo que podríamos llamar "doctrina del punto de vista" en Wundt. En efecto, y si bien la experiencia es única, es en cambio enfocada en bien diferentes ángulos por el naturalista y el psicólogo. Si, por ejemplo, estudiamos cada uno de los fenómenos naturales arriba anotados encontraremos lo siguiente; a más de la piedra, la planta y el sonido como tales, como son dados a todos los individuos, como objetos o hechos que yacen ante nuestros ojos; está la particular o peculiar forma como cada uno de nosotros los experimentamos. Cada experiencia no sólo contiene pues,

la piedra, la planta y el sonido que quedan al exterior inmodificados por nosotros e independientes, sino también, nuestra *impresión* de los mismos.

Así pues, cada presentación y toda presentación de un fenómeno natural ante nosotros, cada experiencia por tanto, contiene dos factores: uno, el "objeto" de la experiencia, piedra o sonido, otro, "el sujeto" que experimenta tal sonido y tal piedra. Aquellos factores de la experiencia de un fenómeno que dependen del sujeto experimentalmente se llaman "subjetivos", aquellos otros dependientes de la naturaleza misma del objeto se llaman "objetivos". He aquí, por ejemplo, una roca marina; si el físico, como físico se interesa por ella, tratará de calcular la presión a la que está sometida su temperatura, su punto de fusión, su peso específico, etc.; si es el geólogo tratará de establecer su tipo: si es roca orgánica o es cristalina quizás eruptiva o bien sedimentaria. Todos estos son caracteres objetivos de experiencia. Pero nuestra impresión de la roca marina, la apreciación de su belleza, que nos parezca que imite una forma humana o de animal o que nos dé la impresión de haber sido esculpida, que nos engolfe en su arquitectura, que nos maraville su contraste blanco en la mar azul, que nos entusiasme rompiendo la ola en miriadas de espuma, que nos recuerde otra roca marina que vimos, que nos inspire un poema, etc.; todo esto depende de nosotros, del sujeto que experimenta libremente las cosas cual le impresionan; son estos, por tanto, caracteres subjetivos de la experiencia. Y son precisamente éstos, caracteres subjetivos de la experiencia, el objeto de la psicología.

Salta en seguida a la vista que el geólogo o el físico, que también son capaces de tener impresiones, están abstrayendo de la experiencia tal cual se les da: roca blanca y bella que contrasta el azul y entusiasma rompiendo la ola, etc.; aquellos caracteres que interesan a su ciencia: punto de fusión, temperatura, peso específico, tipo de roca. Lo que es pues más inmediato a nosotros, lo que corresponde más a la realidad de la cosa tal cual es y se da inmediatamente, esto que es objeto de la psicología, es pues, "experiencia inmediata" y puede contraponerse a la experiencia abstraída de factores subjetivos, del colorido que nosotros prestamos o le damos, la experiencia por tanto mediatamente obtenida o "experiencia mediata" que es el estudio de la ciencia natural.

El punto de vista de la psicología, es pues, el tomar la experiencia en su contenido total, en sus relaciones con el sujeto y en las variaciones que la apreciación del sujeto produce en el objeto. El punto de vista del físico

consiste en abstraer lo que el sujeto sienta acerca del objeto, estudiar éste independientemente del sujeto y sin la alteración que mera impresión del sujeto pueda traer. Así, bien delimitadas ambas formas de experiencia por el punto de vista, Wundt realiza su cometido.

Veamos ahora qué es lo que Wundt va a hacer, cómo se propone estudiar este extenso material que ha descubierto y definido, en suma, como hace ciencia a partir de la experiencia inmediata. Lo primero que aparece cuando observamos esta experiencia es, que está formada de un complejo conjunto de fenómenos que aparecen y desaparecen, que algunos parecen ser similares entre sí y otros diferentes, en suma, que en nuestra experiencia inmediata hay un continuo ir y venir de percepciones, de imágenes, de ideas, de actos de voluntad, etc., y que cada uno de éstos parece provenir a su vez de la reunión de procesos más elementales; así dice Wundt: "La representación en nuestra mente de un objeto externo está hecha de las representaciones parciales de sus partes... un sonido, por jemplo, puede ser un simple fenómeno, pero nosotros lo localizamos como proveniente de alguna dirección y lo conectamos por tanto con la idea de espacio a su vez un compuesto." [39] Y para Wundt, ante esta evidencia, el problema de la psicología como ciencia comprende tres partes: 1ª Análisis de la experiencia en sus elementos, 2ª Estudio de las formas como estos elementos se enlazan o combinan para dar nacimiento a las combinaciones o "compuestos" psíquicos y 3ª Leyes que rigen tales combinaciones. Cada uno de estos incisos merece consideración aparte.

Y el análisis de lo psíquico es necesario y es válido, nos dice Wundt, "si por ejemplo oímos un sonido de determinada altura e intensidad, podremos localizarlo como proveniente ahora de aquí, después de allá y aún podremos oírlo alternando con otros variados sonidos; pero desde el momento que ni la dirección ni los sonidos acompañantes son siempre los mismos, es posible "abstraerlo" de estos elementos variables y afirmar el sonido aislado como elemento psíquico". [39] Así admite Wundt y afirma, que para llegar a los elementos constituyentes de las emociones, de los conceptos y de los actos volitivos se procede por el ánalisis y abstracción sucesiva. Así como el químico reduce la materia toda a determinado número de elementos, así el psicólogo a través de su análisis llega hasta dos tipos irreducibles de elementos, verdaderos átomos de la vida psíquica. Tales elementos son las sensaciones y las "afecciones". En su elementalidad ellos representan, *mutatis mutandis* los dos caracteres de la experiencia

inmediata. La sensación es el contenido objetivo elemental de la experiencia, la afección es el contenido subjetivo elemental, la tonalidad, la nota meramente subjetiva que acompaña o no a la sensación. Una sensación pura o elemental es, por ejemplo, un tocamiento ligerísimo, una particular experiencia de calor o frío, una luz, un olor o sabor, etc., siempre y cuando la desconectemos y abstrayamos de cualquier otra sensación acompañante o noción espacial o temporal. Probablemente como tales, como puras sensaciones apenas existirían en el recién nacido, digamos en su primera sensación de contacto a un ambiente plenamente desconocido para él y aún así, es probable que otros caracteres se unirían al hecho primordial matizándolo. En todo caso es conveniente advertir como Abel Rey lo hace que "es muy difícil, como se comprende, cogerlas puras de toda elaboración ulterior en nuestra conciencia, que no puede observarse sino en un grado muy avanzado de desenvolvimiento". [21] Ahora bien, los fenómenos subjetivos elementales producidos por cualquiera de estas sensaciones, es decir, vagos estados de agrado y desagrado producidos por ella, serían los pristinos elementos de la afectividad o hechos afectivos elementales. Tales elementos afectivos son tan abstracciones como las sensaciones y cada uno de ellos forzosamente acompaña o da tonalidad sea a una sensación o a cualquier otro fenómeno representativo, (representación es aprehensión de objetos externos o presentación consciente de imágenes), y además, cambia en sí mismo con el tiempo y con las sensaciones a que acompaña. Así, una tonalidad o "afección" de agrado puede convertirse al paso del tiempo en desagrado, hastío por ejemplo.

De cualquier manera sólo hay dos clases de elementos psíquicos: las sensaciones: de calor, de frío, de presión, —tanto exteriores como del interior de nuestro cuerpo— de sonido, de olor, de sabor, etc.; y los "sentimientos" o "afecciones" de agrado o desagrado o placer y dolor, de tensión, de alivio, etc.

A partir de las combinaciones de tales elementos y mediante la acción, o bajo la acción, especial de determinadas propiedades que estos elementos exhiben al combinarse, y que se contienen en los principios psicológicos de las combinaciones, resultarán los "complejos" o formaciones psíquicas primero, luego las actividades psíquicas superiores y, finalmente, de la reunión y combinación y entretejimiento de estos eflorará el Yo.

Pero veamos ahora cómo es posible o en qué forma, tan elementales procesos, sensación y afección, van a producir el milagro de nuestras emo-

ciones: amor, miedo, cólera u odio; de nuestras representaciones: imágenes, percepciones y conceptos; de nuestras decisiones, etc. Desde luego que no se va a tratar aquí de una suma o adición o superposición mecánica de elementos, ya el término combinación en su sentido químico nos da idea de otra forma de reunión, reunión que asemeja la llamada química mental por Stuart Mill. Este psicólogo pensó que los elementos psicológicos como los químicos se combinarían en tal forma que el resultado sería diferente de cada uno de los componentes. Wundt pensó que la síntesis se realizaría así, pero añade, sin embargo, un factor más, nunca presente en mera combinación química como es la adición de algo nuevo y distinto, el hecho de *creación* * tan propio de procesos psíquicos superiores (creación artística, científica, filosófica, etc.), y designa tal propiedad psíquica como principio de la síntesis creadora.

Las combinaciones psíquicas presentan varios grados de complejidad. En un primer estadio combínanse las sensaciones en representaciones más complejas que pueden ser "intensivas" o "extensivas", y estas últimas: espaciales o temporales. En las intensivas no hay un orden fijo, supongamos un sonido complejo cuando experimentalmente demostramos que nos impresiona igualmente irrespectivamente del orden de sus componentes. Lo contrario sucede con las segundas que por implicar tiempo o posición, implican también sucesión ordenada o disposición en un espacio dado. Además un cambio en su orden espacial o temporal cambiará el tipo de impresión que nos den. **

Las afecciones simples al combinarse dan, sean sentimientos de brevísima duración y corta intensidad: "afecciones compuestas", esto es, impresiones de agrado o desagrado que siguen a sensaciones como el cosquilleo por ejemplo, o bien, enlaces de afecciones compuestas como un todo en el tiempo, esto es, emociones: miedo, cólera, dolor.

Cuando una emoción trae consigo un cambio en la experiencia que la produjo, sea esta experiencia predominantemente afectiva o representativa y sea este cambio en la situación subjetiva del individuo acompañado o no de movimiento externo, hablamos de un acto elemental de voluntad. Re-

---

* Queremos anotar que una de las más completas y precisas discusiones de la forma, no hay, pues, "creación."

** Si hubiésemos de avaluar monográficamente la Psicología de Wundt desmribiríamos con amplitud estas representaciones extensivas que tanto asemejan, por definición, al concepto de "Gestalt".

presentaciones, afeccciones compuestas y emociones y procesos voluntarios elementales son, en todo caso, síntesis de primer grado y en conjunto son llamados "formaciones psíquicas o compuestos psíquicos".

En un segundo estadio las formaciones psíquicas entran en combinaciones de segundo grado o "conexiones de los compuestos psíquicos" como sentimientos: amor, odio, celos; conceptos: belleza, magnanimidad, perversión; y actos volitivos.

Un acto voluntario, como se dijo, puede terminar en un movimiento, entonces se llama "externo", pero si termina en un mero cambio afectivo o representativo de la experiencia es acto voluntario "interno". Más adelante los procesos de la voluntad desbordarán las formaciones y conexiones de las formaciones psíquicas para convertirse en núcleo unificador de lo psíquico. Y es que, por ejemplo, el acto de voluntad interno no es sólo modificación de un contenido previo de experiencia, sino que puede ser también producción clara de un determinado contenido de experiencia, luego: atención, y todavía, elevación de un contenido vago de experiencia a conciencia clara, verdadera catarsis, pues, de un contenido vago de conciencia a una comprensión perfectamente clara y distinta, es decir, "apercepción". Así pues el discutido fenómeno de la apercepción wundtiana no es más que un acto voluntario de superlativa atención, una atención activa. Aquí ya es permisible añadir, que todas y cada una de las combinaciones psíquicas pueden acontecer, sea pasivamente, o en estado de atención pasiva, y son entonces "procesos asociativos"; o bien, verificarse a través de atención voluntaria y resultar ser "procesos aperceptivos".

Más adelante, y en forma similar a la hasta ahora descrita, a través de enlaces asociativos y aperceptivos, resultarán las actividades psíquicas superiores: imaginación, pensamiento lógico, creación, etc.; girando alrededor de una voluntad directora hasta aflorar en el centro de tal núcleo volitivo el "Yo" o "apercepción que se contrapone a los objetos" [39] o aún, apercepción que se contrapone a las representaciones apercibidas, es decir, "Yo" apercibo que apercibo.

Y si en el núcleo del yo reside lo voluntario a nadie extrañará que en tal sentido, puramente psicológico, nada de voluntad trascendental shopenhauereana, Wundt se llamase alguna vez "voluntarista". Pero pasemos ahora al estudio de los principios que rigen las combinaciones.

Son tres los principios psicológicos de las combinaciones, a saber: de las resultantes, de las relaciones, y de los contrastes. El primero "en-

cuentra su expresión en el hecho de que todo compuesto psíquico muestra atributos que pueden ser debidamente entendidos a partir de los atributos de sus elementos, tan pronto como tales elementos han sido encontrados, pero que por ningún motivo deben ser considerados como mera suma de los atributos de tales elementos". [39] Como se ve, este principio sólo estipula la manera general como los complejos psíquicos resultan de las combinaciones diversas de los elementos, combinaciones a las que nos referimos cuando hablamos de la química elemental y la síntesis creadora. Cuando tal principio se aplica a fenómenos psíquicos superiores y efloraciones creativas de hombres y pueblos, ambos considerados genéticamente, se convierte en "Ley de evolución mental".

El principio de las relaciones, suplementario del anterior, se referirá no "a la relación existente entre los componentes de una formación psíquica y el valor de esta última como todo, sino a la relación recíproca de los elementos". [39] Tales relaciones de elementos pueden llevarse hasta la estipulación cuantitativa como sucede en la relación numérica estipulada entre sensación y excitación en la Ley de Weber y Fechner. Por la mayor parte, sin embargo, el principio de las relaciones refiérese al proceso analítico, casi siempre aperceptivo, a través del cual nos es posible reconocer la existencia de elementos en todo proceso psicológico.

Cuando las relaciones de los elementos llegan a extremos opuestos son regidas por el principio de los contrastes. Este tiene ya su origen en el hecho simple de que nuestra vida afectiva muévese entre opuestos extremos. El placer y el dolor, digamos, que opuestos como son, no pertenecen a distintas series de hechos sino a extremos de la misma. El principio no hace más que postular tal evidencia. Nuestro mundo psíquico muévese entre extremos y si analizamos los productos superiores de la mente, o mejor, analizamos el desarrollo del ser humano o de los pueblos, encontraremos, en el primero: opuestas actitudes y opuestos deseos y pensamientos desde el ser del niño hasta el ser del viejo; y en los últimos: alternativas evidentes de costumbres, de modos en el pensar y el hacer artístico y aún, dijera Vico, cíclica entre barbarie y brutalidad y cultura y refinamiento. Hay, en todos los casos, pruebas evidentes de este principio o Ley de los contrastes.

Así es como a partir de nuestros primitivos elementos: afección y sensación, combinados diversamente por enlaces asociativos y aperceptivos hasta dar la resultante de las formaciones psíquicas y posteriormente

sus conexiones y elaboraciones; y rigiéndose todo por los básicos principios de relación, resultante y contraste; y amparado todo por un núcleo de atención activa, volitiva, por un núcleo aperceptivo; los seres parten en busca de mayores horizontes del pensar. El forjar de fantasías a partir de representaciones totales producidas por síntesis, apercibidas o no, para imitar contenidos concretos de experiencia o crear nuevos contenidos de experiencia, que cuando genialmente ralizados animan la obra artística; o bien, resultar el pensar superior si el ser vuelve los ojos hacia la forma como se integran tales representaciones totales y se siente compelido a analizar su naturaleza, tal vez primero, y en seguida las posibles razones de su maravilloso ordenamiento. Esta última actividad llevará sin duda hasta el concepto, el juicio y el estudio fundamental del raciocinio. Lo artístico es pues producto de síntesis, síntesis que puede darse a la conciencia de repente, como una resultante involuntariamente buscada, no apercibida, luego una síntesis casi espontánea, "asociativa", del básico combinarse y relacionarse de lo psicológico. El pensar, al contrario, implica necesariamente análisis, extrema atención activa, apercepción por tanto y uso de los principios de las relaciones y de los contrastes. *

TITCHENER

Por el año de 1890, Edward B. Titchener, inglés de nacimiento e interesado por la nueva ciencia, se dirigió a Leipzig para aprender directamente de Wundt, los fundamentos, métodos y propósitos de la psicología. Dos años más tarde, cuando húbose doctorado, la Universidad de Cornell en Estados Unidos interesóse por sus servicios. Titchener, desde Cornell. proclamó la nueva fe psicológica con singular acierto y brillantez. Su entusiasta y sistemática exposición atrajo discípulos y pronto convirtióle en autoridad número uno. Ortodoxia en la doctrina wundtiana es el más típico aspecto de sus enseñanzas. Apenas si trató de hacer más fuertes los lazos, ya fuertes en Wundt, relacionando la psicología y la fisiología del sistema nervioso. Por otra parte y a través de sus investigaciones aumentó el conocimiento de lo psicológico y expresó algunas nuevas teorías para

* Queremos anotar que una de las más completas y precisas discusiones de la psicología de Wundt es la de J. V. Viqueira y deseamos indicar que su análisis influenció la organización del presente bosquejo de Wundt.

explicar complejas actividades mentales, como, por ejemplo, la naturaleza psicológica del fenómeno de la comprensión, o bien, del sentido o significación de las ideas. En Titchener la psicología es aún la ciencia de la experiencia inmediata. Prefiere, sin embargo, llamarla la ciencia de la mente para luego definir el concepto de mente en términos que lo identifican al concepto de experiencia inmediata. En todo caso se trata de hechos observables, observables por nosotros mismos en nuestra propia conciencia o en la relación de otro sujeto. Mente no es pues aquí nada insubstancial o metafísico. De Titchener un paso más y afirma: la psicología podría aún definirse como el estudio de la mente "considerada como dependiente del sistema nervioso".

En Titchener, como en Wundt, los métodos de la psicología son: introspección, observación y experimento. La introspección alcanza singularmente importancia en Titchener quien define cuidadosamente el término y trata de establecer mejor control de tal tipo de observación, que sólo el científico, el psicólogo, puede usar debidamente. Buen cuidado tuvo de estipular que introspección no es más que una forma de observación, observación directa de nuestra experiencia inmediata o hechos de nuestra mente y que, como toda observación científica, presupone al menos tres requisitos: una actitud determinada al hacer la observación de la experiencia, la realización de tal observación y un reporte adecuado de la experiencia en palabras. Titchener parece pensar que el psicólogo debe hacerse tres preguntas ante el problema de lo psicológico: ¿qué?, ¿cómo? y ¿por qué? Las dos primeras se contestan como Wundt lo hizo, la tercera pregunta refiérese a adiciones de Titchener y él la contesta de motu propio. El "qué" de la psicología es el análisis de la mente en sus elementos; el "cómo" se refiere a la forma como tales elementos se combinan para dar fenómenos más complejos y a los principios que rigen tales combinaciones. El "por qué", que es pregunta arriesgada, pide explicación de la naturaleza misma del pensar, equivale a decir: ¿por qué pensamos? La contestación ya no es tan temeraria. Nunca atrévese Titchener a decir que la explicación de la mente está en el sistema nervioso, pero si se permite pensar que, por de pronto, los fenómenos que paralelamente a toda actividad psicológica se producen en el sistema nervioso, pueden servirnos para explicar, en cierto modo, la actividad mental. "Rocío aparece cuando una determinada diferencia de temperatura se produce entre aire y suelo, las ideas aparecen bajo ciertas condiciones del sistema nervioso." [32]

Estos son los básicos postulados de la Psicología de Titchener y todos ellos cercanos a, o partiendo de base wundtiana. Los elementos psíquicos son similares a los de Wundt y la discusión de sus propiedades y relaciones esencialmente la misma. De las leyes de asociación, ésta muy general de que, "siempre un proceso de origen sensorial o imaginativo ocurre en la conciencia, es bien probable que aparezcan también en ella aquellos procesos sensoriales o imaginativos que ocurrieron con él en previas presentaciones concientes",[32] adquiere singular importancia en Titchener y está además a la base, o mejor, es condición indispensable, de una básica adición teorética de Titchener a la psicología: la "teoría contextual del sentido" (*context theory of meaning*). Tal teoría explica el fenómeno común y general de que nuestras ideas, nuestras percepciones, etc., tienen sentido. La pregunta es, luego, ¿qué es?, o ¿cómo está representado en nuestra experiencia o ante nuestra introspección esto que llamamos sentido o significado? Cuando analizamos nuestra mente introspectivamente, nos dice Titchener, nunca encontramos significados o sentidos sino procesos mentales. Pero después de una cierta elaboración terminará afirmando, que el conjunto de ideas e imágenes presentes y reminiscencias asociadas al fenómeno principal en un momento dado es lo que presta sentido a éste. La palabra "tinta", por ejemplo, tiene sentido porque a más de recordarnos un líquido de variado color, usado, entre otras cosas, para escribir, nos recuerda o se asocia a centenares de experiencias en las que ha participado: la carta escrita a la novia, las primeras experiencias con el canutero, las manos entintadas del mocoso de la escuela primaria de la esquina; etc. Tan es así, que si repetimos constantemente la palabra "tinta" hasta el cansancio, al despojarla por la repetición misma de toda otra asociación o componente, pronto nos da la sensación de no significar nada y aun nos preguntamos desolados, ¿es que hay algo en el mundo objetivo que se llame "tinta", o ¿qué es tinta? Y de la misma manera una palabra desconocida nada significa hasta que somos capaces de asociarla a un coro de ideas e imágenes previas; en otras palabras, hasta que aprendemos su significado. Pero conocedor Titchener también de casos en que al parecer una sola idea, simple y sencilla, sin asociación consciente con otra, tiene sentido en sí misma, acude a la formación de un concepto hipotético, un "hábito cerebral" (*brain set*) o modificación permanente en el cerebro que permitiría al lector habitual, por ejemplo, darse cuenta de golpe, del sentido del contenido impreso en una página.

FUNCIONALISMO

Ya finalizando el siglo XIX, y cuando parecía que la Psicología de Titchener había definitivamente establecido sus conceptos, algunos pensadores, filósofos y educadores y psicólogos iniciaban, separadamente los más, y apenas un pequeño núcleo en la Universidad de Chicago; un movimiento rebelde a los postulados rígidos y dogmáticos y aparente falta de aplicación práctica, de lo que ellos mismos designaron con el nombre de "estructuralismo" Wundtiano y Titcheneriano. Si en México decimos "estructuralismo" parece que nos refiriéramos a la Psicología de la Gestalt, puesto que términos propuestos como traducción de "gestalt" han sido: forma, estructura, configuración, etc. Estructuralismo para los pensadores de Chicago representaba en cambio a Wundt o Titchener, porque tales psicólogos parecieron siempre interesarse en una mera descripción, casi anatómica, de la mente. Ellos, en efecto, y más el último, tuvieron como máxima preocupación el disecar la mente en sus elementos últimos, en descubrirlos y ordenarlos cuidadosamente, en mostrar sus eslabones de unión o su cemento intersticial, etc., y así actuando parecían hacer una histología, una anatomía digamos otra vez, y por tanto un estudio *estructural* de lo psíquico. Además estos pensadores de Chicago y de otras partes, designaron a Titchener estructuralista a fin de contraponer su posición con la que ellos representaron interesada más que nada con la dinámica de lo psíquico y por tanto posición funcionalista o "Funcionalismo".

No sería esta la sola diferencia entre funcionalismo y estructuralismo, pero es bueno que empecemos por entender más claramente, en ejemplo concreto, qué es lo que interesará más a una escuela, y qué, más a la otra. Tomemos por ejemplo un acto del pensar, la solución de un acertijo digamos. El estructuralista se interesará por saber cual es la serie de experiencias por las que pasa el sujeto, ver el acertijo, darse cuenta de su forma, color y dimensiones, sentirse punzado a resolverlo, la complacencia causada al entreverse la solución, que sucede en la conciencia cuando el sujeto ensaya tentativas soluciones; en una palabra, la descripción de lo que pasa en la conciencia del individuo. El funcionalista se interesará en cambio por el tipo de actividad mental desarrollada, diría por ejemplo, un sujeto puede hacer tentativas de solución y sentir desagrado o agrado en forma distinta o en distintos momentos que otro; más

todavía, el mismo individuo puede usar una serie de tentativas primero y luego otra completamente distinta, sin embargo en ambos casos del mismo individuo y en todos los individuos resolviendo acertijos la misma función genérica está actuando: el pensar * (thinking). Todos, en efecto, "piensan" cómo acertar la solución del problema y el resultado es siempre uno de dos: solución o no del problema. Es más, de esta manera yo puedo estudiar experimentalmente y descubrir las distintas etapas del pensar al resolver acertijos o problemas en general, las diferentes formas del pensar en la solución de problemas y aún, eventualmente discernir las formas más eficientes del pensar. El acento de esta escuela recae pues, en funciones completas como el percibir, el imaginar, el emocionarse, el pensar, etc.; y no en el análisis de lo percibido o pensado, o la descripción del contenido de la emoción o lo imaginado. Pero este acento en las funciones mejor que en los componentes tiene otros aspectos todavía. El funcionalismo se interesa más por la pregunta "¿para qué es la mente?", que por la pregunta "¿qué es la mente?". Trata pues de contestar a interrogaciones como las siguientes: ¿para qué sirven los procesos mentales?, ¿qué ventaja acarrea el hecho de poseer una mente?, ¿cómo trabaja la mente?

Como se ve, los funcionalistas fueron un grupo pragmático, un grupo en busca de aplicaciones útiles de la psicología, sobre todo a la educación. Tal tendencia se demuestra por el hecho de que la mayor parte de los psicólogos funcionalistas, entre ellos Dewey y Angell, terminaron en educadores. Consideraron que el campo de la psicología tan estrictamente limitado por Titchener debería ampliarse hasta aceptar métodos y hallazgos de otros campos de investigación, hasta entonces hijos bastardos de la psicología, como pruebas mentales, psicología anormal, del niño, de los animales, etc.; que Titchener había considerado como fraudes a su inmaculada Psicología introspeccionista y de tiempos de reacción. Los funcionalistas además, aceptando la introspección, criticaban, siguiendo en esto como en otras cosas las enseñanzas de William James, el excesivo fraccionamiento de la vida psíquica, sin llegar claro a los conceptos de totalidad y de *gestalt*.

El funcionalismo finalmente es una escuela de tintes biológicos e influencia darwiniana. Las ideas de evolución mental y supervivencia

* Pensar en este sentido se usa como el conjunto de formas posibles por medio de las cuales se resuelven problemas.

del más apto se revelan claramente en esta interrogación del funcionalismo: ¿qué ventaja significa el poseer procesos mentales? Y refiérense, claro está, a la utilidad de tales facultades en la lucha por la vida.

La actividad mental así concebida, como funciones, ya no de la conciencia sino del individuo es el objeto de la psicología. Este es el primer gran brinco. No hay paralelismo, no hay fenómenos mentales y fenómenos fisiológicos acompañantes, hay la función o actividad de un organismo, de una unidad psico-física. Este concepto de difícil comprensión después de tantos siglos de influencia cartesiana y por tanto de división entre cuerpo y alma, resulta el pasaje más importante de la doctrina. El otro gran brinco es corolario del anterior: ya no se abstrae burdamente al individuo de su medio. El interesante campo de las relaciones recíprocas de medio y organismo aparece amplio y abierto.

En la discusión de dos importantes conceptos del funcionalismo, el arco reflejo y la "conducta de adaptación" (*adaptive behavior*) se mirarán más claramente los postulados básicos del Funcionalismo. Si el Funcionalismo se interesaba no sólo por lo que ocurre en la mente de los individuos sino también en el aspecto objetivo de su conducta, si se interesaba en psicología anormal y del niño y del animal, no podía esperar o fiarse exclusivamente en el reporte subjetivo de tales sujetos. Así, si la actividad externa de los organismos iba a ser parte importante de su estudio, tenía que recurrir al análisis de procesos objetivos, bajo la vista del investigador. Ahora bien, un proceso simple de tal actividad fácil de observar y controlar sería el fenómeno reflejo. A más, ya ciertos fisiólogos habían indicado que la actividad de un organismo bien podría ser el resultado de una suma o combinación de fenómenos reflejos como procesos elementales, de la misma manera que las emociones se habían considerado resultado de la combinación de afecciones elementales. En efecto, el hecho de tomar una copa de vino, como actividad, podría analizarse en los diferentes movimientos de cada músculo y sus combinaciones hasta la obtención de la finalidad; deglución del contenido alcohólico. Además, y por otra parte, es fácil descubrir que al menos tres diferentes principios se pueden desprender de un arco reflejo, cuando éste es mirado desde el punto de vista del funcionalista. Primero: Todo estímulo, sensitivo o sensorial, ejerce una acción y provoca algún efecto en la actividad de todo organismo; segundo: Toda actividad de un organismo es, en una forma u otra, iniciada por un estímulo; y tercero: Hay siempre un

proceso continuo de interacción entre los estímulos, sensitivos y sensoriales, y las respuestas motoras que provocan.

Es casi de sentido común que todo estímulo despierta una reacción, bien sea aparente o casi insensible, pero en todo caso una reacción o respuesta del organismo. Tal respuesta puede ser medida en una forma u otra porque es objetiva y al alcance de los sentidos o aparatos registradores; sea un movimiento, una palpitación acelerada o un cambio eléctrico de la piel.

Que toda actividad en todo organismo tiene por *primus movens* un estímulo no es ya tan fácil de admitir. El funcionalista se defiende sin embargo y argumenta que si el estímulo desencadenante de ciertas reacciones no es claro, es porque muchas veces proviene del interior del organismo. Hambre y sed y esas tendencias que mueven a acción llamadas instintos, son sólo ejemplos de estímulos provenientes del organismo mismo. De todos modos y en todo caso hay siempre un estímulo, un punto de partida, un excitante que despierta la actividad del organismo.

El tercer principio trata de esclarecer que nunca se trata en la actividal real de los organismos de una secuela rígida de eventos que se substituyen, no hay, ya decía Dewey, un estímulo o sensación seguido por una tonalidad afectiva y una reacción como el psicólogo clásico quiere; "no se trata de que una forma de experiencia remplace a la otra sino del desarrollo o evolución de una sola experiencia".[11] Una serpiente me acosa, en mí no sucede que perciba la serpiente y luego tal experiencia desaparezca y aparezca otra de miedo, ni tampoco que en seguida la experiencia de miedo desaparezca y aparezca la experiencia de huída. Es pues, más bien, un continuo que se matiza de nuevos coloridos: a la percepción de serpiente se añade y entreteje la emoción de miedo y el miedo reforzará mi percepción de la serpiente haciéndola, tal vez aparecer más grande y más feroz; esta experiencia, a su vez, exagerará mi miedo y al correr, mi experiencia de la carrera no substituye a las otras, se añade, y mi correr puede o no exacerbar mi miedo y puede o no agrandar la serpiente. Y si he corrido de tal modo que la serpiente ha quedado suficientemente atrás, mi carrera, por tanto mi respuesta al estímulo serpiente, variará las condiciones de percepción y emocionales; la serpiente no me atemorizará ya, y mi carrera puede detenerse. Hay pues, una continua interacción entre estímulo y respuesta y no substitución rígida de experiencias.

Pero si se observa detenidamente la secuencia arriba descrita se notará que mi miedo, y mi carrera sobre todo, parecen consumar un acto mediante el cual mi organismo se pone a salvo, mi organismo sobrevive. La respuesta del caso y la mayor parte de las respuestas de los organismos a las condiciones del ambiente parecen adaptarse a tal finalidad: La supervivencia o ajuste del organismo a su ambiente. Aquí nace el concepto de conducta adaptativa, segundo punto básico del Funcionalismo.

H. Carr, el representante en nuestros días del Funcionalismo, define así tal idea: "Una situación motivante y una respuesta que altera tal situación en tal forma que satisface las condiciones motivantes." [10] He aquí una exquisita compota que despierta mi golosinería, a favor de ciertos movimientos la compota ha desaparecido más allá de mi faringe, mi glotonería ha satisfecho. He allí un hermoso ejemplo de la adaptabilidad de mi conducta o de conducta adaptativa. El estímulo en nuestros últimos ejemplos no parece ya ser un estímulo cualquiera, digamos un sonido lejano que no nos interesa, tiene por el contrario el carácter de emotivar o despertar nuestra actividad. A tal clase de estímulos Carr denomina "estímulos motivadores". Tales son definidos así: "aquellos estímulos relativamente persistentes que privan o actúan sobre la conducta de un individuo hasta que este último reacciona de tal manera que queda libre de ellos". [10] El hambre, la sed, la libídine o el dolor de una quemadura pueden ser estímulos motivadores.

Algo que es necesario considerar ya aquí y que dió en parte base al nacimiento de lo que luego estudiaremos como "operacionismo científico", es el hecho de que los conceptos usados por esta escuela, al menos algunos de ellos, están definidos de tal manera que pueden ser comprobados experimentalmente o por observación objetiva. Así, estímulo motivador, será todo aquel que bajo nuestra observación o experimento provoque al individuo a reaccionar para modificarlo o huir de él. Esto contrasta con conceptos del Estructuralismo. Una idea o percepción, por ejemplo, es el resultado de la combinación de varias sensaciones elementales. ¿Cómo comprobar esto objetivamente?, y, ¿qué posibilidad hay de comprobar la verdad de la teoría contextual del sentido objetivamente, más cuando se acude todavía en los casos en que no parece adecuada a conceptos tan vagos e indefinidos como "hábito cerebral" a su vez un concepto inexperimentable como tal?

Pero volvamos a la conducta adaptativa. El funcionalista parece decir que el estudio de este solo fenómeno puede llevarnos a saber más de la vida psíquica, por lo que se refiere a su utilidad al ser viviente, que todo el introspeccionismo. Entonces analiza el hecho un poco más. Puede haber, desde luego, un cierto número de respuestas envuelto en cada secuencia adaptativa. Dos tipos al menos de tales respuestas parecen importantes: las respuestas preparatorias y las consumatorias. Entre las primeras caen, desde la posible expectación de un estímulo, como cuando aguzamos el oído tratando de percibir el ruido de un motor en la distancia, hasta el rito social preparatorio de la mayor parte de nuestras respuestas consumatorias,, cómo lavarse las manos, empuñar tenedor y cuchillo y manejar el alimento con buenas maneras antes de engullirlo, o verdadero propósito o respuesta consumatoria. Este último tipo de respuesta a más de los caracteres ya anotados, consumar una secuencia, tiene el de modificar las condiciones estimulantes: el comer aplaca el hambre, el amar la sed de amores, etc.

El funcionalismo en fin, sin menospreciar la descripción de lo psíquico del introspeccionista, aun cuando oponiéndose a su extremo análisis; parece interesarse mucho más por aquellos aspectos objetivos de la actividad del organismo que, apareciendo muy a la mano del psicólogo le permiten el investigarlos directamente con los métodos propios de la ciencia positiva: observación, y sobre todo, experimentación. Al pensar así el Funcionalismo prepara el umbral para el paso de la hueste behaviorista que habría de blasfemar no sólo de lo subjetivo, pero de toda mínima insinuación, aún terminológica, de subjetividad.

WATSON

Entre los discípulos del funcionalista Angell contábase John Broadus Watson, que luego dedicara sus esfuerzos a estudios de Psicología animal y finalmente tratase de aplicar los métodos objetivos de sus estudios en animales al ser humano fundando el behaviorismo, Watson, que terminara en gerente de propaganda, representa mejor que ningún otro en sus escritos, el espíritu pragmánico que la cultura yanqui adhiriése a lo psicológico. Claro que nada malo hay en ello y menos cuando se considera que buscando la aplicación práctica de la psicología, Watson abrió am-

plia brecha a la misma, ensanchando sus dominios e iluminando, quizás impensadamente, ciertos conceptos doctrinarios.

Watson fué un extremista y fué rudamente extremista. Algunas de sus apreciaciones meramente teóricas pronunciadas con una seguridad casi ridícula, mueven al lector ecléctico a risa o ira. Pero otra vez, tal seguridad, tal jactancia, movieron al público culto y al público general en Estados Unidos a seguir sus enseñanzas y quizás a vanagloriarse de la presencia de una psicología autóctona norteamericana y que prometía arrogantemente la predicción y el control psicológico futuros de los individuos, grupos, sociedades y naciones. Ejemplo de la ostentación Watsoniana en este párrafo citado por casi todos los comentadores y proveniente de su libro Behaviorismo: [37] "Dadme una docena de niños saludables y dejadme controlar el medio en que vivan y dejadme educarlos como yo quiera. Yo garantizo que tomando cualquiera de ellos puedo educarlo y convertirlo en la clase de especialista que se me antoje. Podría hacerlo médico, abogado, artista, negociante y aún, si así lo deseo, pordiosero o ladrón: sin que nada importe para ello sus talentos, tendencias, habilidades, vocación y raza de sus ancestros." Y al lado del ostentamiento, viene el interesante concepto de la influencia del medio ambiente sobre la conducta y personalidad total de los individuos. Es tal uno de los más importantes acentos del Behaviorismo y totalmente descuidado por la Psicología clásica preocupada con el estudio de los hechos de conciencia.

Watson, hemos dicho, fué un extremista, el Funcionalismo es una pálida reacción al Estructuralismo cuando se compara con la doctrina Watsoniana. Watson principió por abominar de cuanto concepto implicase mente, conciencia o alma. "Para Watson mente significa algo extranatural y místico, el dualista (Wundt, Titchener, etc.), es aquel que mezcla lo natural con lo sobrenatural cometiendo el horrible pecado anticientífico de no mantenerse en términos objetivos ... La noción de conciencia es resultado de cuentos de viejas hechiceras, de erudición de monjes y enseñanzas de clérigos y brujos ... Admitir lo mental en la ciencia es abrir la puerta a sus tremendos enemigos: subjetivismo, espiritismo y sentimentalidad ... Hay que diferenciar entre chivos y ovejas, de un lado tenemos Behaviorismo y ciencia, del otro, espíritus, supersticiones y tradiciones equivocadas. [14]

La Psicología, dice Watson,[35] es el estudio de la conducta que exhiben los organismos, su método es totalmente objetivo y su problema control y predicción. Nada pues de lo que ocurre en la mente o conciencia de los individuos importa a la psicología o, al menos, no tiene cabida en la ciencia. "El concepto de conciencia ni es definible ni es útil".[37] Que haya diez tipos irreductibles de sensaciones o cien mil (aun suponiendo su existencia), que se trate de dos sensaciones elementales o cincuenta, no importa un pito al cuerpo organizado de hechos, de valor genérico y mundial, que llamamos ciencia."[36] Y así, en momentos negando en absoluto que exista nada más allá de lo observable a nuestros sentidos y en otros afirmando que si acaso existe algo llamado conciencia o mente, nada importa a la psicología. Watson inicia la construcción de su doctrina. En seguida analizaremos algunos otros conceptos de la misma, pero ya pudiéramos resumir toda su actitud como un objetivismo extremado y un correspondiente horror a lo mental o anímico; y un acento profundo en la influencia del medio ambiente sobre los individuos con casi negación de toda influencia hereditaria; y un decidido interés por las aplicaciones prácticas de la psicología.

Para el año de 1919 Watson ya había refinado su definición de psicología y dice: "La Psicología es aquella división de las ciencias naturales que toma la conducta humana —acciones y dichos aprendidos o no de la gente— como su objeto".[36] La conducta consiste de respuestas, reacciones y ajustes o adaptaciones de un organismo a determinados eventos previos llamados estímulos y "situaciones estimulantes". Los términos estímulo y respuesta pueden usarse para designar simples fenómenos, como rayos de luz o sonido y reacciones simples que implican uno o sólo algunos músculos y glándulas. "Ajuste" o "adaptamiento" (*adjustment*) se podría guardar para calificar conducta mucho más compleja, envolviendo series de músculos o combinaciones de movimiento como andar o hablar. Situaciones estimulantes deberá referirse a los diferentes aspectos que el medio ambiente puede darnos en distintas ocasiones. En todo caso, estímulo y respuesta pueden ser también términos genéricos y aplicarse a cualquier tipo, simple o compuesto, de excitación o de reacción. Es conveniente notar, de paso, que en Watson excitaciones y reacciones por complejas que ellas puedan ser, pueden resolverse en sus elementos que serán siempre, el simple estímulo y la respuesta simple. Con defender, pues, tan opuestos puntos de vista en otros aspectos del pro-

blema. Wundt y Watson sostienen escuelas elementaristas de psicología, es decir, piensan que los fenómenos psicológicos complejos se pueden reducir a componentes elementales.

El interés de Watson es, en todo caso, la conducta; de acuerdo con tal preferencia subdivide las posibles formas de reacción a estímulos o ambiente en cuatro categorías: 1ª Respuestas explícitas habituales. 2ª, respuestas implícitas habituales, 3ª, respuestas explícitas hereditarias y 4ª, respuestas implícitas hereditarias. Tipos de las primeras son las más de las actividades, trabajo o juego, a las que los individuos se dedican tocar el piano, pues, manejar un auto, saltar con la garrocha, saludar, platicar, usar tenedor y cuchillo, convencer una audiencia, etc. Ejemplo de las segundas reacciones son aquellas respuestas que envuelven músculos lisos o glándulas y que se han adquirido por experiencia o aprendizaje, tales son: palidecer ante la relación de horrible asesinato, carne de gallina ante las pinzas del dentista, etc. En la tercera categoría tenemos reacciones emocionales e instintivas claramente visibles: estornudar, parpadear y reacciones innatas visibles del miedo, la cólera o el amor. La cuarta categoría contiene reacciones musculares, circulatorias y glandulares propias, genéricas y constantes, de los organismos que son estudiadas por la fisiología.

Pero véamos ahora en qué o en cuáles formas tales tipos de reacción van a ser estudiados, es decir, cuáles son los métodos del Conductismo. Son ellos derivaciones de la tendencia genérica de la teoría, implican siempre observación objetiva. Hay cuatro categorías distintas: 1ª, observación directa con experimento o no; 2ª, el método del reflejo condicionado; 3ª, las pruebas mentales; 4ª, método del reporte verbal.

La observación pura y simple de los organismos es un método usado constantemente, aun por el hombre de la calle. Así, en simple ejemplo, deducimos que una persona es sorda cuando necesitamos elevar la voz a fin de ser comprendidos. No sabremos, claro está, qué tipo de sordera será o que preciso grado de ella existe, tal sólo será conocido cuando controlemos la situación y variemos sistemáticamente las distintas intensidades y tonalidades hasta precisar los límites de la condición, es decir, cuando introduzcamos el experimento. De la misma manera simple observación y experimentación sistemática pueden aplicar a formas más complejas de reacción de los individuos a distintos tipos de estímulos y situaciones estimulantes.

Todo estudiante de preparatoria sabe lo que es un reflejo condicionado y sabe también quizás, que tal conocimiento deriva de los experimentos de Pavlov sobre lo que alguna vez se llamara "reflejo psíquico del hambre". Básicamente tales experimentos consistieron en presentar alimento a un animal, un perro y al mismo tiempo presentar otro estímulo, sonar una campanilla o prender una lámpara. Al cabo de varias sesiones la respuesta a la visión del alimento, en nuestro caso la secreción de saliva en particular, resultaba condicionada al sonido de la campanilla o al rayo de luz, es decir, la presentación del rayo de luz o el sonar de la campanilla aislados, sin presentación del alimento, resultaban capaces de producir el fenómeno de la secreción de saliva antes asociado exclusivamente a la presencia de alimento. Watson encontró en tales estudios un método y un argumento en favor de su doctrina. Si el perro reaccionaba con secreción de saliva a estímulos que nunca antes fueron capaces de provocarla era porque el perro había "aprendido" * a asociar uno con otro. Más aún, tal principio básico, el reflejo condicionado deberá ser el fundamento de todo aprendizaje. Nada, o muy poco, sería innato, y la mayor parte de las reacciones de los seres serían obtenidas de este modo. El niño acerca su dedo al fuego, siente el dolor de la quemadura y retira su mano. Posteriormente la visión del fuego resultará asociada con la reacción de retirar la mano. Watson decidió no detenerse en la sola enunciación de la hipótesis, así, mostrando que realmente se interesaba en el lado objetivo de la ciencia psicológica, dedicóse, asistido de sus discípulos, a hacer observación sistemática y diaria de varios centenares de recién nacidos en el Harriet Lane Hospital de Baltimore. De esta manera pretendió salir de dudas acerca de qué debería considerarse innato y qué aprendido y de cómo esto último era obtenido. Así encontró y describió cierto número de respuestas reflejas como estornudar, llorar, parpadear, prensión de objetos, etc.; que aparecen en definido orden cronológico y además encontró tres tipos de respuesta emocional que podrían considerarse como innato del ser humano: rabia, miedo y "amor". No es lugar aquí de describir qué tipos de conducta son referidos por cada uno de tales términos. En todo caso conviene puntualizar que ellos fueron bien defi-

* Aprender en Watson no significa, claro está, conciente o voluntaria aprehensión de algo sino simplemente, asociación automática y directa de dos hechos como resultado de repetición.

nidos, tanto por bien controladas situaciones en las que se colocaba al recién nacido como por bien diferenciadas reacciones observadas ante tales situaciones estimulantes.

Ahora bien, la compleja vida emocional del adulto resultaría exclusivamente del desarrollo, a base de condicionamientos, de tales primitivas afecciones. Para demostrar esto Watson trajo a la presencia de los niños de sus experimentos, las más variadas especies zoológicas: perros, gatos, ratones, culebras, etc.; demostrando que cuando vistos por primera vez tales animales, no despertaban miedo alguno en sus sujetos. Tal significaría que miedo a tales bichos resulta siempre de un aprendizaje. Así aprenderíamos también a tener miedo de las sombras o de la soledad. "Un niño puede pasar años de su vida durmiendo sin luz en su cuarto y no sentirá miedo de la obscuridad sino cuando portazos, o el miedo provocado por el trueno, condicionen a la obscuridad el miedo que ellos despiertan." [37]

Pero Watson no se detuvo aquí sino que decidió llevar a cabo la prueba experimental de estas últimas afirmaciones. A uno de los pequeñuelos bajo observación, once meses de edad, se le trajo una rata blanca. El rapaz deleitose investigando al animalejo y haciendo, finalmente, buenas migas con él. Más tarde, un fuerte ruido asocióse con cada presentación del animal. Cuando no más de siete combinaciones habíanse llevado a cabo, el pequeñuelo desarrollaba profundas reacciones de miedo ante la presentación aislada del antiguo camarada de juegos. El miedo habíase condicionado a la rata. A más de tal condicionamiento, cierta transferencia de efectos, cierta generalización de la experiencia econtróse. Así el niño, que previamente había jugado con un conejo, un perro, cabello humano y una máscara de Santa Claus, mostraba ahora en su presencia semejante respuesta de miedo y huída. Condicionamiento y "transferencia", dijo Watson, son las formas como todos aprendemos a través de nuestras experiencias de infancia y adolescencia los variados aspectos de nuestra emotividad. Tres años más tarde Watson realizó la contraprueba de sus afirmaciones. En ésta trabajóse con niños de tres años en los cuales existía, por condicionamiento desconocido, miedo a determinados animales u objetos. La finalidad del experimento era nada menos que incondicionar, deshacer el condicionamiento asociando tales animales en forma gradual o cosas o situaciones placenteras. Así consiguió, por ejemplo, que un niño, amedrentado siempre ante la presencia de un conejo, terminara acariciando al bicho. Más aún, transferencia de semejante efecto observóse hasta el punto

de que su respuesta a otros objetos primitivamente motivadores de miedo resultó francamente disminuída.

El tercer método, pruebas mentales, es extensamente conocido en nuestro medio, introducido claro está, por educadores y no psicólogos.

El método de la respuesta verbal asemeja al método propuesto tiempo atrás por la escuela de Wurzburgo. (Külpe, Watt, Marbe, Ach, Buhler y Messer.) Es bueno aclarar aquí, sin embargo, que para Watson prueba mental significa, prueba del desarrollo verbal y manual del individuo y mide por tanto un aspecto de conducta externa. El reporte verbal, a su vez, exige un experimentador y un sujeto y el experimentador no se introspecciona sino que juzga y observa la reacción verbal del sujeto que es experimentado. Esto, no es, claro, más que un juego de palabras y en general este método y el de Wurzburgo son iguales. En todo caso Watson aconseja usar las más de las veces los otros procedimientos que reconoce como más científicos y únicos que evitan muchos errores.

Veamos ahora en forma general, antes de terminar, qué es el pensamiento para Watson. Pensar es una respuesta habitual implícita, pensar es hablar en silencio, pensar es ejecutar ciertos movimientos musculares con la laringe, pensar es un hábito laríngeo. Pensar incluye otros movimientos: encoger los hombros, mover la mano, guiñar un ojo, etc. La única diferencia entre hablar y pensar es existencia o no de sonidos. El uno es explícito, el otro implícito. Hablar nace de condicionamientos: un color es llamado rojo por un adulto, el infante que oye esto asociará el término, resultado de ciertos movimientos laríngeos, a la percepción de rojo; pronto la palabra rojo representará el color, habrá simple substitución de uno por otro y la substitución será ventajosa biológicamente hablando. Más tarde, si el niño piensa en voz alta el padre lo castiga, el niño entonces secretea o hace movimientos sub-vocales de su laringe. La sociedad obliga a su vez este lenguaje silencioso, pero, en todo caso, el gesto o el hablar son lo mismo que el pensar.

Se ve, pues, que el Conductismo Watsoniano reduce todo a conducta o actividad observable de los organismos, se interesa en las respuestas que tal organismo da a estímulos o situaciones en un momento dado, piensa que la compleja conducta de los seres humanos descompónese en última instancia en sencillos arcos de estímulo y respuesta, se interesa a veces por lo fisiológico, es decir, que sucede en el organismo que actúa, pero prefiere estudiar los resultados de tal suceder, la conducta externa o respuesta a

estimulaciones y, finalmente, considera desideratum de lo psicológico la predicción de la conducta de los organismos: que es lo que Pedro o Felipe harán frente a esta o aquella situación y promete, bien amplio horizonte, el futuro control de las actividades de los seres humanos y animales. *

LA PSICOLOGIA DE LA GESTALT

La psicología de la forma es bien conocida en México. Lo mismo es su historia desarrollada a partir de estudios sobre la percepción del movimiento realizados por Wertheimer. Lo que si es interesante anotar es que el Gestaltismo, que de paso, ha influenciado al Behaviorismo en cierto modo, ha recibido a su vez influencia de aquél de tal manera, que lejos de proseguir en la tradición de definiciones puramente subjetivas de la psicología ha adaptado, en parte al menos; el concepto de que la psicología estudia "behavior", si bien define behavior o conducta en forma distinta a como lo hace el moderno behaviorista.

Así por ejemplo, Koffka dice: "La Psicología es el estudio de la conducta en sus conexiones causales con el campo psicofísico".[17] Después define cada uno de los principales términos presentes en tal definición. En primer lugar, hay dos formas distintas de behavior: conducta molar y conducta molecular. Los reflejos simples en los estudios de Watson, esos "movimientos relativamente aislados que son provocados por estímulos relativamente aislados" tanto como los arcos reflejos de fisiólogos del siglo pasado, en los cuales bien definidas vías nerviosas conducen una estimulación desde los órganos sensoriales hasta músculos o glándulas encargados de responder, etc.; todas estas formas de conducta son moleculares. Conducta molar implica tales cosas como asistir a un partido de futbol, ser expectador o actor en una riña, pelar la pava, etc. Todavía más, la psicología no tiene que preocuparse sino de la conducta molar y esta no puede resolverse como la conducta adaptativa del Funcionalista o el "ajuste" Watsoniano a determinado número de elementos moleculares. En realidad la conducta molecular se desarrolla enteramente dentro de un organismo y es "sólo provocada por un estímulo artificiosamente aislado",[17] la con-

* Por la decidida influencia que tuvieron en la organización y presentación de los tres últimos capítulos quiero mencionar especialmente a Boring, Heidebreder, y especialmente a F. Keller.

ducta molar en cambio, se desarrolla en un "medio ambiente dado (*environment*). Tal medio ambiente puede y debe aún dividirse en dos categorías cuya importancia para el psicólogo es perfectamente distinta. Uno es llamado "medio geográfico", el otro "medio de la conducta" (Bahebioral *environment*). Koffka narra entonces la vieja leyenda alemana del jinete que creyóse perdido en una planicie nevada pero que en realidad cabalgaba sobre la superficie congelada de un lago; su conducta siendo muy lejana de la que hubiese realizado de haber sabido lo peligroso de su situación. En fin, medio geográfico corresponde a la realidad objetiva del medio en el que actúa el organismo y medio de conducta a la interpretación que el organismo hace de tal medio. Esta parte corresponde en cierto modo con las experiencias mediata e inmediata de Wundt, pero difiere definitivamente en que tales conceptos se refieren a todos y a gestalts mejor que a composiciones de elementos e implican, además, inter-relación dinámica de individuo y medio. El medio de conducta es uno de los constituyentes del espacio o campo psicofísico. Este, sin embargo, incluye varias otras cosas más. Así, a más de la interpretación u opinión que el organismo tenga del medio, existen simultáneamente en tal organismo un cierto número de tendencias, estados afectivos, auto-percepciones del estado del organismo, etc. Si añadimos este material proveniente del organismo mismo al medio de conducta obtenemos lo que Köhler ha llamado "experiencia directa". [18] Pero todavía la experiencia directa no es todo el contenido del campo psicofísicos, hay en efecto, además, toda una serie de hechos automáticos, habituales o de índole incosciente que forman la parte última del campo psicofísico y son también objeto de la Psicología.

Tales palabras aclararán al lector en español en qué forma, los mismos básicos conceptos de la Gestalt, se han expresado parcialmente en términos de behavior a fin de obtener de tal la objetivación de aquella parte del mundo psíquico que puede genuinamente ser objetivada: interacción de medio y sujeto, dando mayores posibilidades experimentales al campo de la Gestalt que parecía haberse detenido en experimentos con la percepción, la memoria y la inteligencia en animales.

No considero necesario pasar a discutir qué es Gestalt, ni la teoría del isomorfismo que son debidamente conocidas a nosotros, sobre todo, a través de la cátedra del maestro Juan Roura Parella.

BEHAVIORISMO MODERNO

Hacer afirmaciones como la de los "doce infantes saludables", pensar que todo puede resolverse con sólo enfocar un ángulo del problema: la respuesta de los organismos, repudiar y negar todo concepto implicando mente o conciencia, etc.; fueron muchas inconsistencias de lógica y de sentido común para que el Watsonismo como sistema científico pudiera sobrevivir. Aún el favor del público, mucho menos crítico de postulados fundamentales, fué perdiéndose cuando el público mismo enteróse que la predicción de la conducta de los individuos lejos de ser una realidad era una lejana esperanza. Para la década comprendida entre 1920 y 1930, además, las primeras efloraciones del pensamiento gestaltista principiaban a atraer la atención de psicólogos norteamericanos. La Psicología de la Forma presentaba con toda evidencia un fundamento teorético y lógico mucho más completo, que lo que Watson había logrado para la Psicología.

Así, poco a poco, y espoleados por la competencia de una psicología extranjera, los psicólogos norteamericanos fueron convenciéndose de que la única forma en que una doctrina psicológica podía atraer proselitos en otros países o mantenerse en altura científica, era volviendo de nuevo los ojos a básicos y válidos postulados lógicos y filosóficos. Un interés hasta entonces desusado fué amaneciendo por discriminar por teorizaciones válidas y teorías sin sentido para la ciencia. Esto es, el previo odio Watsoniano a todo lo mentalístico y filosófico tornóse en estudio de éstos a fin de discernir lo útil a la ciencia de lo inútil a ella. Y todavía, recientemente, en confesar que hechos no útiles a la ciencia podrían perfectamente ser útiles a otras formas del conocimiento, la metafísica por ejemplo y válidos por tanto para ella. De este interesarse por una fundación teorética sólida para la psicología han brotado excelentes sistemas. De entre los más modernos y aceptados destacan los de Tolman, Hull y la coalición Spence-Bergmann.

Tales sistemas son behavioristas porque continúan postulando que la forma de hacer ciencia de lo psicológico es experimentando con organismos, controlando de una parte los estímulos y de otra estudiando las reacciones o conducta que tales desencadenan. Difieren profundamente del watsonismo, sin embargo, en que esta vez, el organismo reaccionante es

tomado en cuenta y tratan de explicar en la forma indirecta que luego estudiaremos, en qué forma lo propio del organismo u organismos afecta la respuesta de los mismos a las estimulaciones externas. Difieren todavía estos sistemas en que, a su vez, merecen la denominación de sistema, ya que tratan de considerar todos los posibles factores o variables que intervienen en cada acto de conducta o en cada respuesta del organismo. Y aun más, no sólo llaman en su ayuda para sustentar sus reflexiones y hallazgos los postulados lógicos sino que investigan las formas lógicas aceptables a la ciencia psicológica. Para hacer claras algunas de estas y otras interesantes características del Moderno Behaviorismo analicemos más o menos sumariamente el pensamiento básico del moderno behaviorismo de Spence y Bergmann.

Y nos decidimos por Spence y Bergmann no sólo porque en colaboración con Hull defienden el mejor elaborado de los behaviorismos modernos sino porque representan una original cooperación que puede ser de trascendencia para la psicología. Bergmann es un filósofo y matemático austriaco salido de las filas del grupo de lógicos positivistas austriacos que constituyeran años atrás el llamado "Círculo Vienés". Spence es un distinguido psicólogo experimentalista, cabeza del Departamento de Psicología de la Universidad de Iowa, cuyos atinados experimentos y conocimiento de teoría de la ciencia lo han llevado a lugar prominente entre los psicólogos norteamericanos contemporáneos. Lo interesante de la cooperación Spence-Bergmann, es pues, la reunión de un pensar filosófico fundamental y una técnica científica. Ello garantiza solidez a la teoría y tino en la investigación. La doctrina filosófica es lo que ha venido a llamarse Empirismo Científico, doctrina que cuenta entre sus raíces, como Bergmann declara,[4] pensadores americanos y europeos. Los primeros representan al lado pragmático de la doctrina y cuentan así a James, Mead and Dewey; Inglaterra está representada por G. E. Moore y Bertrand Russell y la Europa continental primordialmente por el Círculo Vienés, si bien habría de contarse entre los predecesores a Ernst Mach y Karl Pearson, ambos interesados en la discusión de lo que es la ciencia y ambos afirmando que la ley en ciencia, sea lo que sea en metafísica, no es otra cosa que la correlación de datos observables. Otra importante figura europea es nuestro viejo conocido, matemático y filósofo, Henri Poincaré. De esta constelación de pensadores científicos y a través del "Operacionismo de Bridg-

man *[10] y la Doctrina Semántica, se llega hasta el llamado Empirismo Científico o Empirismo Moderno. No es aquí, claro, lugar de discutir en extensión tal pensamiento filosófico, el interesado deberá de recurrir a más de las fuentes arriba indicadas a los escritos del profesor Bergmann (3, 4, 5, 6, 7, 8). Lo importante aquí es hacer notar que con tales fundamentos filosóficos, Spence y Bergmann forman un sistema a la psicología y dedican sus esfuerzos a investigar las maneras más científicas y útiles del experimento psicológico y el tipo de conceptos y de leyes que garantizan carácter científico a la psicología.

En primer lugar una psicología de este tipo no quiere ni nunca afirmará como el Watsonismo qué términos introspeccionistas o mentalistas, como conciencia, ** mente o imagen son inútiles, no tienen sentido o no existe lo que designan. Muy lejos se coloca de tal actitud. Lo único que pide el Empirismo Científico es que tales términos se introduzcan al lenguaje psicológico *científico* sólo cuando hayan sido definidos por conceptos "fisicalísticos", es decir, cuando directa o indirectamente puedan reducirse a, o bien puedan ser predicados directamente por, conceptos representantes de hechos observables al científico. Y también, que cualquier afirmación que con finalidad científica se haga sobre tales términos pueda ser observable o medible por el experimentador. Pero veamos ahora en forma más concreta qué tipo de conceptos son considerados del "plano fisicalístico" y qué otros se consideran reducibles a ellos y en qué manera lo son. Empecemos por lo más simple, formas y colores, digamos, de objetos, cuando no considerados aún en sentido cuantitativo, pueden ser fácilmente observados y ciertamente descritos por el científico. Lo que es un triángulo para el científico A, es también, seguramente, un triángulo para el científico B. Ningún análisis, ninguna reducción son necesarios para entender el sentido de tan fácil e inmediatamente verificables afirmaciones. Ahora bien, si digo, el peso específico de la sangre es superior al del agua común, puedo verificar tal concepto en el plano fisicalístico comparando

---

* El número de Septiembre de 1945 (Nº 5, Vol. 52) de la "Psychological Review", se dedicó por completo a la presentación del problema de las relaciones del Operacionismo y la Psicología moderna.

** En realidad la negación de la conciencia en la forma Watsoniana es para Bergmann un absurdo. Dentro de su epistemología el análisis lingüístico sería forma apropiada de estudiar a la conciencia. El se consideraría pues, mucho mejor, un idealista Berkeleyano.

la densidad de ambos fluidos mediante determinados instrumentos con la densidad del agua destilada a la temperatura de 4° C. Puedo por tanto reducir tales conceptos a un cierto número de "operaciones" que demostrarán su verdad y existencia real. Porque hay operaciones envueltas en tal verificación o reducción es por lo que Bridgman llama a tales conceptos "conceptos operantes" y Operacionismo a la doctrina.[10]

Todavía más, si yo digo: por este conductor corre ahora determinada intensidad eléctrica; puedo, sea mediante un amperímetro verificarlo, pero puedo también verificarlo mediante el efecto térmico de la corriente o por la producción de luz. Ello quiere decir, que un determinado concepto puede ser verificado por operaciones distintas y tantas cuantos caracteres o predicados podamos adjudicar a la corriente eléctrica de marras. Lo mismo debe de suceder a lo psicológico, todo concepto introducido a la la ciencia psicológica debiera primero someterse a este proceder y sólo cuando mdiante determinadas operaciones o al menos observación del científico, pudiera verificarse, debería ser admitido. Lo mismo sucedería con los predicados posibles de tal concepto, toda afirmación acerca de él debería ser comprobada o reducida por operaciones al plano fisicalístico.

Ya aquí se ve, que al menos dos tipos de conceptos se han analizado. Unos, de simplicidad aparente, consisten en afirmaciones de hechos u objetos directamente bajo los sentidos. Otros, incluyendo peso específico, corriente eléctrica, etc.; ya no son directamente observables. No podemos ver pesos específicos ni corrientes eléctricas. Tales conceptos sin embargo se aceptan en la ciencia porque son demostrables por operaciones determinadas. Tales conceptos son llamados "construcciones empíricas". Ahora bien, cuando somos capaces de afirmar, que siempre que construcción empírica X aparezca sucederá Y, tenemos una "ley empírica"... Por ejemplo, si decimos, siempre que el imán A, poseedor de "elctricidad positiva" (Construcción empírica Nº 1) esté en próximo contacto con el imán B poseedor de "electricidad negativa" (Construcción empírica Nº 2), lo atraerá; estamos hablando de una conocida ley electromagnética. O bien, digamos como Bergmann dice: "Una ley es, lógicamente considerada, una sentencia de la siguiente forma, si A aparece, aparecerá B; siendo único requisito que toda expresión contenida en A o B sea definida operacionalmente".[4] Aquí se ve cómo el Empirismo moderno, tomando en cuenta el hecho de que la Física moderna sustituye las antiguas leyes causales en las que se suponía que A engendraba a B o que B era efecto necesario

de la presencia de A, por correlaciones de probabilidad, decide que ley en ciencia es la expresión de la correlación de dos eventos y no de la necesidad de que uno cause el otro . . .

Hay todavía otro tipo de concepto, más abstracto aún, que la ciencia admite porque explica, conjunta y satisfactoriamente series complejas de fenómenos. Atomo o electrón, por ejemplo, son de esta clase. Nadie ha visto un electrón ni hay operaciones precisas que demuestren su existencia. * Todo sucede, sin embargo, en el campo de la física tal *como si existiese* ese algo que llamamos electrón. Tales conceptos, dice Bergmann, son llamados modelos y necesidad de ellos aparece siempre que varios campos de leyes elementales o inferiores hayan de unificarse bajo una ley general que explique satisfactoriamente sus variadas interrelaciones. Y como tales leyes inferiores, tales postulados de relaciones verificables son reducibles por operaciones al plano fisicalístico, representan a su vez algo así como las "operaciones" que fundamentan la existencia del protón, el electrón o la cinética de los gases.

La psicología, desgraciadamente, está muy lejos de necesitar "modelos" para unificar campos diversos de su objeto. La psicología está en una etapa primitiva de su desarrollo, su problema es: 1º, encontrar adecuados conceptos del plano fisicalístico, v. g.: descripciones de conducta simple o compleja; 2º adecuadas condiciones estimuladoras; 3º, adecuadas "construcciones empíricas" para aquellos factores que actuando dentro del organismo nos son desconocidos; 4º, encontrar las leyes que relacionan tales construcciones empíricas a factores del medio, pasado y presente, y de la respuesta, pasada y presente, de los organismos. Tales son para el Behaviorismo Moderno las preocupaciones válidas de la Psicología científica.

---

* Muy recientemente, en el número de Enero de 1952 de "Scientific American", leí un artículo titulado: "The multiplicity of particles". Por él aprendí, cosa que el físico sabe con facilidad, que ya desde 1933 y a través de la técnica denominada "cloud chamber photography"; era posible detectar algunos de los constituyentes del átomo. En el mismo artículo se indica que las partículas al presente aceptadas llegan a 21. Así el átomo del electrón, el protón y el neutrón han pasado a la historia. De las 21 partículas atómicas, varias han sido observadas directamente y otras a través de la línea que deja su trayectoria en las "cloud chamber photographs". Así nuestro ejemplo del electrón como "modelo" deja algo que desear. Sin embargo antes de que tales partículas atómicas fuesen observables, fueron teorizadas como "modelos" y por lo tanto el ejemplo no pierde su valor.

Pero veamos ahora ordenádamente cuales son los factores que según el behaviorista moderno intervienen en la conducta de los organismos y veamos también, específicamente, qué tipo de construcciones empíricas son necesarias para el psicólogo. Spence, en su artículo "Nature of Theory Construccion in Contemporary Psychology" [31] nos da una suscinta pero clara idea de tales problemas.

En primer dugar debe aceptarse, que todo organismo vive en un medio del cual recibe estímulos constantemente y sobre el cual, a su vez, responde constantemente.

E_1.........	0	.........R_1
Variables E	Var. I	Variables R.

En el simple esquema arriba dibujado, por ejemplo, E, representa estímulos del medio ambiente; O, el organismo y R, su respuesta a los citados estímulos. Ahora bien, es fácil comprender que las formas de excitación pueden ser muy variadas, es decir, que los factores ambientales que intervienen en la provocación de la conducta son múltiples. Tales factores se llaman en general: variables E. (E_1, E_2, E_3, etc.). Las respuestas del organismo a su vez pueden ser diversas y, más aún, el responder mismo de un organismo puede ser estímulo de futura acción. Los variados factores envueltos en la respuesta se denominan variables R. (R_1, R_2, R_3, etc.). Ahora bien, tanto las variables E como las variables R caen bajo la observación directa del científico, pero no son, sin embargo, los únicos factores que intervienen en la conducta de los organismos. "Si bajo condiciones ambientales E_1, la respuesta R_1, fuese siempre la misma, no tendríamos necesidad alguna de teorizar. Con sólo saber de la existencia de E_1, podríamos predecir la respuesta. Así mismo, si en la variación sistemática del factor E, encontrásemos una simple relación funcional entre los valores de E y los correspondientes de R, de nuevo habría poco problema y podríamos fácilmente enunciar la ley en rigor entre ellos." [31]

Pero, desgraciadamente, otros factores parecen intervenir. Es conocido de todo experimentador en psicología que la segunda presentación de un stímulo E_1, producirá, probablemente, diferente magnitud en la respuesta que la primera. Más aún, la variación sistemática del estímulo E_1, bien puede producir todo menos una sencilla relación funcional con las respuestas. Algo pues, digamos una vez más, parece intervenir entre la es-

timulación E y la respuesta R, y reside, seguramente, en el organismo O. Tales factores dependientes del organismo, por intervenir, han sido llamados desde Tolman "intervining variables"; en español diríamos "variables interventoras" o quizás, más eufónicamente, "variables intercurrentes". Tales variables intercurrentes, residiendo en el interior del organismo son desconocidas al científico y no hay posible medio de observarlas. Aquí es, dice Spence, cuando nace la necesidad de teorizar en psicología y tal teorizar comprenderá el hacer conjeturas acerca de cuáles son, de las muchas posibles variables intercurrentes, las importantes y en qué forma afectan la conducta del organismo. Si todo se detuviese en conjeturas haríamos pobre psicología, pero hay más, tales conjeturas deberán comprobarse experimentalmente, es decir, como construcciones empíricas que son, las variables intercurrentes deberían definirse en términos de sus condiciones antecedentes E y consecuentes R, ambas directamente observables. Así por ejemplo, como dice Hull: "Una vez que la relación dinámica

Fig. 1.

E.......... F .... (I) .... F .... R

existente entre la variable hipotética (I) y una condición antecedente determinante E, que es directamente observable y la relación dinámica entre la variable hipotética y un tercer fenómeno consecuente R, a su vez observable; son conocidas, el riesgo científico que la hipótesis acarrea desaparece." [15]

En otros términos, la variable intercurrente (I) puede por una parte, demostrarse a través de experimento, asociada funcionalmente con el estímulo E, es decir:

(I) F (E)

Y también, puesto que R a su vez es medible, podemos obtener a través de experimiento el valor de I en función de R, así:

(I) F (R)

Funciones estas que se esquematizan en Fig. 1. Una vez que tal variable (I), ha sido definida de este modo, se convierte en construcción empírica

tan válida, cuando bien definida, como las construcciones empíricas de la física. Analicemos algunos ejemplos simples, comunes y corrientes de variable intercurrente y la forma de su conversión en construcciones empíricas. Todos sabemos, por ejemplo, que determinados hábitos motores, escribir a máquina, nadar, modelar, etc.; se desarrollan en eficiencia con el entrenamiento. Nadie sabe sin embargo qué es lo que sucede en el organismo o qué modificaciones acarrea tal práctica. Nunca hemos visto lo que en el organismo del mecanógrafo corresponde a su hábito adquirido de escribir. Sin embargo todos sabemos que algo debe haber allí para explicar la evidente mejoría que la práctica ha traído en la ejecución de la actividad. No vemos el hábito, variable intercurrente, pero lo medimos en función, por una parte, de la práctica desarrollada y por otra, en función del mejoramiento de la ejecución. Estos hábitos motores son pues, ejemplo sencillo de construcciones científicas psicológicas de todos aceptadas, aun cuando ninguno sepa, qué es lo que ha pasado en el organismo, qué influencias pasadas y presentes, hereditarias o adquiridas han intervenido a medida que el hábito se desarrolla o ni aún siquiera dónde todo ello ha pasado.

En un tercer estadio y cuando se conozca el valor de las variables intercurrentes (I), (I_2), (I_3), etc.; a través de sus relaciones funcionales con E, y R, sabremos en qué forma el organismo modificará la respuesta R, al estímulo E. De esta manera, tomando en cuenta todos los factores envueltos en cada acto de conducta, incluyendo las "diferencias individuales" que son a la fórmula de la conducta lo que el parámetro es a la ecuación de las curvas, podremos predecir cómo el sujeto X, actuará en la situación Y.

En todo caso deberá comprenderse que cada R, depende no sólo de la situación ambiente E (cuya composición es también compleja) sino también de un determinado número de factores, variables intercurrentes, provenientes del organismo y que por tanto R, no es simple función de E; sino que cada R, será función de una E, y un cierto número de intercurrentes: I_1, I_2, I_3, etc., es decir:

$$R \quad F\ (E,\ I_1,\ I_2,\ I_3,\ \text{etc.})$$

A nadie escapa, por otra parte, que en organismos superiores y en la vida común, el número de factores que intervienen en cada acto

es enorme y que el problema de las diferencias individuales se agiganta. He aquí, sin embargo, una teoría comprensiva que se enfrenta al problema valerosamente, confesando las dificultades inherentes, discerniendo un sistema lógico adecuado y decidida a principiar por donde siempre debiera empezarse primero: por las cuestiones simples, en nuestro caso, estudio de secuencias de conducta simples de organismos complicados o más o menos complejas de organismos más simples. Además, ningún comentario sería suficientemente elogioso del hecho de que la psicología aquí se convierte en matemática, estadística al menos, y se realiza así su ambición de ciencia exacta.

Así el behaviorista moderno estudia al hombre y estudia a los animales, desde la rata hasta el mono, controla todas las variables ambientales y de conducta bajo sus ojos, conjetura acerca de cuáles son las variables intercurrentes de importancia, las define señalando sus relaciones funcionales a E, y R, y luego establece las relaciones funcionales existentes entre la respuesta y los demás factores, es decir, establece la ley de conducta del caso. De esta manera se llega a resultados tan interesantes, como la predicción de antemano, de la conducta que cualesquier rata exhibirá en variadas y bien controladas situaciones; el papel que juegan las necesidades como el hambre y la sed en la conducta; qué efecto tiene el número de repeticiones de un acto sobre su aprendizaje, cuál es la curva del olvido; qué eventos resultan aprendidos con más facilidad que otros; cuál es el significado de la recompensa en el aprendizaje y cuál el significado de castigo; en qué forma objetos sin valor inmediato, fichas por ejemplo, adquieren valor secundario cuando se asocian a una posterior recompensa; cómo se generaliza de un objeto o actividad aprendida a otras semejantes; y mucho más se obtiene de tales interesantes experimentos en animales y en seres humanos.

Es propio anotar de paso, por su decidida importancia y más para los que aceptan sin restricción la Teoría Gestaltista, que el Dr. Spence ha llevado a cabo una serie de experimentos en los que demuestra fuera de toda duda, que no siempre las relaciones de lo percibido, la totalidad, es lo que determina la percepción como Köhler sostiene y pretendió demostrar con el experimento del pollo y los granos de trigo. Los objetos aislados, como tales, y no sólo sus relaciones determinan el valor de la percepción. A raíz de tales experimentos Spence presenta una explicación behaviorista de los resultados que explica mejor el conjunto de los hechos

encontrados por él y Köhler, que lo que la Teoría Gestaltista puede hacer. Este hallazgo que mina, si no la Teoría de la Gestalt, sí la idea de que todo se da en "gestalts" se reporta en varios artículos. (22, 22, 23, 24, 25, 26, 27).

Todavía el moderno behaviorista emplea el reflejo condicionado, con varios mejoramientos y variaciones, para estudiar simples reacciones en organismos más complicados y aún el humano a fin de encontrar las formas del aprender y sus leyes. Además, y con diversos procedimientos que ya no nos es dado elaborar aquí, estudia la memoria, el pensar, etcétera. El acento, de cualquier manera, recae en el estudio de las relaciones que los tres tipos de variables anotados arriba poseen entre sí, con la finalidad de establecer leyes de la conducta que permitan eventualmente predecir y controlar, en cierta extensión, la actividad de los organismos, entre ellos, el humano.

Vaya de paso decir que ciertos psicólogos y sociólogos, interesados en el problema de la personalidad, han tratado de aplicar los conceptos y construcciones empíricas apenas descubiertos en los animales a formas más complejas de conducta humana y al parecer han obtenido alentadores resultados.[19] [12]

Este comprensivo Behaviorismo Moderno de Hull, * de Spence y Bergmann, de Tolman, con su sólido sistema lógico, puede sin duda compararse, y en ciertos aspectos con ventaja, al sistema gestaltista. En realidad, y ya Spencer lo confiesa,[31] de ambos sistemas, Behavior y Gestalt, podemos esperar conocimiento psicológico; si bien con valor científico diferente y adecuado para propósitos distintos.

ROGELIO DÍAZ GUERRERO

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

1 Angell, J. R. 1907. The province of funcional psychology. Psychol. Rev., 14, 61-91.

---

* Hull, el más sistemático de los modernos behavioristas, expone en su libro "Principles of Behavior"[15] el estado actual del Conductismo. Ninguna referencia aislada cubriría tanto como este volumen lo más importante de los dos aspectos del problema: teoría y resultados experimentales del Moderno Behaviorismo.

2 Angell, J. R. 1908. Psychology. New York: H. Holt and Co.

3 Bergmann, G. 1943. Psychoanalysis and Experimental Psychology. Mind, 52, 122-140.

4 Bergmann, G. 1944. An empiricis't system of the sciences. The Scientific Monthly, LIX, 140-148.

5 Bergmann G. 1940. On physicalistic models of non physical terms. Philosophy of Science, 7, 151-158.

6 Bergmann, G. 1940. On some methodological problems of psychology. Philosophy of Science, 7, 205-219.

7 Bergmann, G. and Spence K. W. 1944. The logic of psychophysical measurement. Psychol. Rev., 57, 1-24.

8 Bergmann, G. & Spence, K. W. 1941. Operationism and theory in psychology, Psichol. Rev. 48, 1-14.

9 Boring, E. G. 1935. A history of experimental psychology. New York-London: D. Appleton Century Co.

10 Carr Harvey. 1925. Psychology. A study of mental activity. New York: Longmans, Green and Co.

11 Dewey, J. 1896. The reflex arc concept in psychology. Psychol. Rev., 3, 357-370.

12 Dollard, J., Doob, L. W., Miller, N. E. Mowrer, O. H. & Sears, R. R. 1939. Frustration and Aggression. New Haven: Yale University Press.

13 Fearing F. 1930. Reflex Action. A study in the history of experimental psychology. Baltimore: The Williams and Willkins Co.

14 Heidbreder, E. 1933. Seven psychologies. New York-London: The Century Co.

15 Hull, C. L. 1943. Principles of Behavior. New York: D. Appleton Century Co.

16 Keller, S. F., 1937. The Definition of Psichology. New York: D. Appleton Century Co.

17 Koffka, K. 1935. Principles of Gestalt Psichology. New York: Harcourt, Brace and Co.

18 Köhler, W. 1929. Gestalt Psychology. New York: Liveright Publishing Corporation.

19 Miller, N. E. & Dollard, J. 1941. Social Learning and Imitation. New Haven: Yale University Press.

20 Pratt, C. C. 1939. Logic of modern psychology. New York: Mac Millan.

21 Rey Abel, 1932. Psicología. Madrid: Espasa-Calpe.

22 Spence, K. W. 1936. The nature of discrimination learning in animals. Psychol. Revue., 43, 427-449.

23 Spence, K. W. 1937. The differential response in animals to stimuli varying within a single dimension. Psychol. Rev., 44, 430-444.

25 Spence, K. W. 1937. Analysis of formation of visual discrimination habits in chimpanzee. J. Com. Psychol., 23, 77-100.

26 Spence, K. W. 1938. Gradual versus sudden solutions of discrimination problems by chimpanzees. J. Psychol, 25, 213-224.

28 Spence, K. W. 1938. "Relative" vs. "absolute" size discrimination by chimpanzees. Psychol. Bull., 35, 505.

29 Spence, K. W. 1939. The solution of multiple choice problems by chimpanzees. Comp. Psychol. Monographs, Vol. 15. Nº 3.

30 Spence, K. W. 1942. The basis of solution by chimpanzees of the intermediata size problem J. Exper. Psychol. 31, 257-271.

31 Spence, K. W. 1944. The nature of theory construction in contemporary psychology. Psychol. Rev., 51, 1, 47-68.

32 Titchener, E. B. 1919. A textbook of psychology. New York: The Mac Millan Co.

33 Titchener, E. B. 1915. A beginner's psichology. New York: The Mac Millan Co.

34 Viqueira, V. J. 1935. La Psicología Contemporánea. Madrid-Buenos Aires: Ed. Labor.

35 Watson, J. B. 1914. Behavior. An introduction to comparative psychology. New York: H. Holt and Co.

36 Watson, J. B. 1919. Psychology from the standpoint of a behaviorist, J. B. Lippincott Co. En 1924 apareció una segunda edición.

37 Watson, J. B. 1925. Behaviorism. New York: The People's Institute Publish Co. Edición revisada en 1930. New York: W. W. Norton and Co.

38 Wundt, W. 1902. Principles of phisiologycal psychology. Traducción de Titchener de la quinta edición alemana. New York: The MacMillan Co.

39 Wundt, W. 1907. Outlines of Psychology. Traducción de la séptima edición alemana del Grundriss del psychologie por Hubbardt, Ch. Leipzig: Engelman W. London. New York: Stechert, G. E. Hay una traducción española de este Compendio de psicología editada por "España Moderna". Es el consenso de que se trata de una mala traducción.

NOTA

Este artículo fué escrito en 1945. Una serie de circunstancias impidió entonces su publicación. Se publica casi sin modificación ahora, porque su actualidad es mayor hoy que entonces. No se puede ya evitar, so pena de quedarse atrás, el entrar en contacto con el ya complejísimo desarrollo de la psicología científica en Estados Unidos. El mismo vigoroso behaviorismo norteamericano ha dado ya lugar de 1944 a acá a miles de contribuciones. La psicología del humano tanto como del animal, ha dejado de ser el insondable misterio del pasado y nos atrevemos a predecir que de los descubrimientos psicológicos realizados en E. U. en los últimos 40 años, va a depender en manera mayor la evolución histórico-socio-cultural de la humanidad futura. El libro póstumo de Hull: "A behavior system" (Yale U. Press, New Haven, Conn.) y el titánico esfuerzo de Dollard y Miller: "Personality and Psychoterapy" (Mac Graw Hill Co., N. Y.) son representantes de las floraciones últimas del Moderno Behaviorismo Norteamericano.

LA LOGICA JURIDICA DE EDUARDO GARCIA MAYNEZ

Fragmento de un curso de invierno [1]

El contacto entre la Filosofía y el Derecho por el que creo deber empezar tiene lugar en una obra de un filósofo tan cercano en el espacio y en el tiempo que se halla aquí ahora: en la *Introducción a la lógica Jurídica* del doctor Eduardo García Máynez. Acabo de decir que tiene lugar en esta obra, porque cualesquiera que sean los antecedentes de la misma, como los señalados por el propio autor, el contacto de que se trata tiene lugar en esta obra *por excelencia* — tan por excelencia como resultará de cuanto voy a decir sobre ella. Por lo pronto, que asiento plenamente a las insinuaciones —no de la modestia, muchas veces falsa, sino del buen gusto, siempre auténtico— en que reivindica el autor la originalidad de su obra. Esta expone "por vez primera... de un modo orgánico y completo" los principios de una "*lógica del deber jurídico*" que, diferente de la lógica aristotélica del ser, aplicaría un Kelsen "en muchos de sus trabajos —quizá los más valiosos—", un tanto inconscientemente (9s.). [2] "Al referirme a los estudios de Kelsen, pienso, por ejemplo, en la doctrina de la pirámide normativa, o en las páginas que ha dedicado al tema de la oposición contradictoria entre preceptos legales. Es aquélla un desarrollo del *principio jurídico de razón suficiente*, y lo dicho en esas páginas tiene como supuesto ineludible el *principio jurídico de contradicción*, expuesto por mí en el capítulo I de este libro. En las obras que conozco sólo he encontrado referencias *expresas* al último principio, e *implícitas* al de razón suficiente; pe-

1 Dado los días 1, 4, 6 y 7 de febrero de 1952, bajo el título de *Contactos recientes entre Filosofía y Derecho,* en la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional Autónoma de México.

2 Se trata de las páginas de la citada obra de García Máynez.

ro en ninguna de ellas se hace mención de los otros dos de la lógica jurídica, el de *identidad* y el de *tercero excluído*. No tengo noticias que algún autor se haya planteado el problema de la formulación sistemática de esos principios, o discutido el de su raíz ontológica. Nadie ha hablado tampoco —que yo sepa— del *especial de contradicción* en la teoría jurídica." (10) Por mi parte, no puedo menos de añadir inmediatamente que esta obra de García Máynez es la *única* Axiomática jurídica existente, si no se me demuestra lo contrario con otro libro en la mano; y esta conferencia mostrará, espero, el valor que debe atribuirse a la Axiomática jurídica. Y no sólo la única existente, sino una Axiomática jurídica tan perfecta, que la tengo por poco menos que imperfectible, por *la* Axiomática jurídica. Esta Axiomática es de tal índole, como veremos, que dar con ella era tener que dar con ella prácticamente *del todo*. De suerte que me atrevo a decir, sin miedo a abrumarla con la aproximación, que es harto probable que haya de afirmarse de ella lo que afirmaba Kant de la de Aristóteles: que había nacido tan perfecta, que en tantos siglos como habían corrido desde su nacimiento, no había tenido que dar o podido dar un solo paso ni hacia atrás ni hacia adelante. Por todo ello, la elección de este libro no es un caso de libre fidelidad al imperativo de cultivo de lo cercano y propio, sino que resulta el único caso posible.

Creo poder suponer conocida la obra por lo menos de la mayoría de ustedes. Sin embargo, voy a permitirme indicar cuál es su contenido según las grandes líneas de su índice. Para refrescar la memoria de aquellos de ustedes que, aún conociéndola, no la tengan tan presente cuanto es conveniente que la tengan para la más cabal comprensión posible de lo que voy a exponer; y para dar una primera idea de la obra a aquellos que no la conocieren, pues ello me parece indispensable a la comprensión que acabo de mentar.

La obra tiene dos partes. La primera lleva por título "Los principios supremos de la Lógica jurídica" y comprende cinco capítulos cuyos respectivos títulos son:

1º "Los principios jurídicos de contradicción y de tercero excluído."

2º "Contradicción entre preceptos derivados de una misma fuente."

3º "Oposición contradictoria entre normas derivadas de fuentes distintas."

4º "El principio jurídico de razón suficiente."

5º "El principio jurídico de identidad y el fundamento ontológico de los principios lógico-jurídicos supremos."

La segunda parte lleva por título "Axiomática jurídica" y no comprende sino dos capítulos, numerados como 5º y 6º de la obra y cuyos títulos son respectivamente "Examen de definiciones" y "Axiomática jurídica". Este último capítulo enuncia cinco "axiomas", seguidos cada uno de ellos de algunas "proposiciones", seguida cada una de su "demostración" y de un "ejemplo", menos las proposiciones 8ª y 18ª del 5º axioma, en que una peculiar situación hace imposible todo ejemplo. Las proposiciones que siguen a cada uno de los axiomas son en estos números:

Axiomas	Proposiciones
1º	2
2º	3 y 3 "corolarios
3º	2
4º	13 y 2 "corolarios" a la 2ª
5º	18

Pues bien, toda la primera parte puede considerarse como una serie de *escolios* a los axiomas, y todo el primer capítulo de la segunda parte, el titulado "Examen de definiciones", como otra serie de escolios, ésta a las definiciones. De lo cual resulta que el libro entero puede reestructurarse o recomponerse en la siguiente forma, más rigurosamente propia de una Axiomática:

Definiciones, con los correspondientes escolios: "Examen de definiciones."

Axiomas, con los correspondientes escolios, todo el contenido de la primera parte, y las correspondientes proposiciones, demostraciones, corolarios y ejemplos.

He aquí ahora una síntesis de los conceptos definidos:

Norma y determinadas clases de normas.

Deber jurídico, derecho subjetivo, licitud e ilicitud, sujeto de derecho.

Imputación jurídica, facultamiento, obligamiento.

Objeto de un derecho y de un deber, titular de una facultad jurídica y obligado.

Relación jurídica y sus sujetos activo y pasivo.

Consecuencias de derecho, supuesto jurídico, cópula, hecho jurídico, cumplimiento de un deber, ejercicio de un derecho.

Derecho subjetivo de varias clases, facultad jurídica fundada, derecho del obligado, de ejercicio obligatorio, de ejercicio potestativo y libertad jurídica.

Y unos ejemplos de definiciones:

1ª "*Norma* es toda regla de conducta de observancia obligatoria."

30ª."*Derecho del obligado* es la facultad de cumplir con el propio deber."

33ª y última. "*Libertad jurídica* es la facultad de optar entre el ejercicio y el no ejercicio de derechos subjetivos no fundados en un deber propio."

Los dos últimos ejemplos son definiciones de conceptos peculiares de la filosofía jurídica de García Máynez o concebidos en una forma peculiar por esta filosofía.

En las definiciones es de admirar la precisión terminológica y fraseológica, que, naturalmente, no es sino la expresión de la conceptual e ideativa en general.

Los axiomas, y más en general los principios, habrán de ser citados en el curso ulterior de esta conferencia, justo en el momento en que habrá que tenerlos presentes: por ello resultaría superfluo anticiparlos aquí.

La indicada recomposición muestra que esta *Introducción a la Lógica jurídica* se reduce en rigor a una Axiomática jurídica, sólo que no expuesta en la forma rigurosamente propia de una Axiomática.

Pero si el libro puede recomponerse en esta forma, y ésta es más rigurosamente propia de una Axiomática; o si el libro se reduce a una Axiomática, sólo que no expuesta en la forma rigurosamente propia de una Axiomática, hay que tratar de indagar y precisar la razón o el motivo de la forma que tiene. Mas como esta forma no es la única peculiaridad de su composición que resulta digna de nota y de que se indague y precise su razón o motivo, voy a hacer una enumeración de todas estas peculiaridades, indicando las correspondientes razones o motivos inmediatamente allí donde me resulta hacedero y dejando aquellas que, como se verá, constituyen parte del discurso esencial de las consideraciones que tengo que hacer sobre esta obra de García Máynez para los lugares pertinentes.

1. Anteposición de los escolios a definiciones y axiomas.

De algunas frases del autor pudiera sacarse una razón didáctica, y aun conjeturarse ésta sin aquellas frases: anteponer las explicaciones a lo que las necesita es procedimiento tan bien fundado en la naturaleza de las cosas didácticas como tradicional en este orden de cosas. Además, y quizá más decisivamente, las explicaciones pudieran tener así un desenvolvimiento sistemático de una continuidad y unidad que no hubieran podido tener repartidas por entre las sucesivas definiciones o axiomas. Pero conjeturo además un motivo que me permitiré llamar *estético*. Los escolios integrados por la primera parte del libro y el primer capítulo de la segunda parte son tan largos, que repartidos por entre las sucesivas definiciones y axiomas harían desaparecer totalmente el aspecto de este último capítulo, que con sus escuetas definiciones, axiomas, proposiciones, demostraciones y ejemplos tiene un aspecto verdaderamente impresionante. Verdaderamente impresionante. por presentar en forma tan matemática una materia, la jurídica, nunca hasta este capítulo matematizada en semejante forma. Aspecto tan impresionante como el de un texto que no puedo menos de recordar ya en este punto: el de las "Razones que prueban la existencia de Dios y la distinción que hay entre el espíritu y el cuerpo humano dispuestas de una manera geométrica" que, con sus 10 "definiciones", 7 "demandas" —hoy diríamos "postulados"—, 10 "axiomas o nociones comunes" y 4 "proposiciones" con sendas "demostraciones" y "un colorario" a la 3ª proposición, cierran impresionantemente las "Respuestas" de Descartes a las "Segundas Objeciones" hechas a sus *Meditaciones*.

2. Anteposición de los escolios a los axiomas (primera parte) a los escolios a las definiciones (primer capítulo de la segunda parte)— siendo así que en la Axiomática del capítulo final preceden las definiciones a los axiomas.

Conjeturo un motivo genético: el autor partió, por incitaciones ambientales —discusiones en torno a la Lógica jurídica de Kelsen— de la idea de la Lógica jurídica; la idea de la Lógica sugirió ante todo la de los principios lógicos supremos y más tarde las del estado actual de la Lógica y de la Axiomática ... Sólo en el estadio de constitución de la Axiomática jurídica se advirtió la necesidad de definir previamente a la presentación en forma de esta Axiomática los términos integrantes de sus axiomas, obtenidos éstos a su vez de un examen de los principios lógicos, ontológicos

y jurídicos (lógicos y ontológicos a su vez) propio del estado de transición de la idea de los principios lógicos supremos a la idea de la Axiomática.

3. Orden de las definiciones. ¿Depende del orden en que los conceptos definidos aparecen en los axiomas o del orden en que los conceptos definidos se presuponen unos a otros — dentro del sistema filosófico-jurídico de García Máynez? No está excluído por anticipado que lo primero dependa de lo segundo.

4. Reducción de los axiomas a los jurídicos ontológicos.

Este enunciado requiere una explicación.

Los principios objeto de la primera parte son los principios lógicos, ontológicos, lógico-jurídicos y ontológico-jurídicos de identidad, contradicción, tercero excluído y razón suficiente. Los axiomas de la "Axiomática jurídica" son solamente los principios *ontológico-jurídicos* de *identidad, contradicción* y *tercero excluído,* más dos axiomas de la misma índole ontológico-formal de estos tres, en lugar del principio de razón.

De esta suerte resulta que lo que se anuncia como *Lógica* jurídica acaba en una Axiomática *ontológica.*

La explicación se encuentra en los siguientes pasajes del propio libro:

"La diferencia entre "los principios supremos de la Lógica Jurídica" y los axiomas de la Ontología Formal del Derecho estriba en que los primeros versan sobre la validez o invalidez de los preceptos que rigen el comportamiento humano, en tanto que los segundos refiérense a las distintas formas de la conducta jurídicamente regulada" (13 s.).

"Como ocurre en el campo de la lógica pura, en el de la jurídica es preciso descubrir la base ontológica de sus principios supremos" (13).

"los axiomas ... sirven de apoyo a los principios lógico-jurídicos" (*ib*).

Se trata, pues, y ante todo, de la distinción entre un plano de lo ontológico, de objetos del conocimiento general o jurídico, objetos de los principios ontológicos u ontológicos-jurídicos, respectivamente, y un plano de lo lógico, de juicios sobre los objetos del conocimiento en general (juicios de los que formarían parte los principios ontológicos mismos), juicios objeto de los principios lógicos en general, y de juicios y normas referentes a los objetos del conocimiento jurídico (juicios de los que formarían

parte los principios ontológicos-jurídicos), normas objeto de los principios lógico-jurídicos.

Y se trata, en seguida, de la fundamentación general del plano de lo lógico en el plano de lo ontológico (que no hay que confundir con la concepción del plano de lo lógico como un plano que recubra continua y totalmente, o sin dejar intersticios y hasta los límites —o el infinito— el plano de lo ontológico, concepción del racionalismo absoluto que no deja nada de irracional ni como intersticios de lo racional ni como más allá del límite de esto). En virtud de esta fundamentación cabe reducirse en la Axiomática a los principios ontológico-jurídicos como fundamentales o verdaderamente principales, abandonando los principios lógico-jurídicos como fundados o secundarios.

5. Consideración de los principios ontológicos y lógicos generales y no sólo de los ontológico-jurídicos y lógico-jurídicos (en la primera parte).

Es el problema de la relación de la Ontología y la Lógica jurídicas en general, pero singularmente de la Axiomática jurídica, con la Ontología y la Lógica del ser; problema capital de lo que sigue.

6. Orden de los principios en los escolios a los axiomas (primera parte).

Recordando los títulos de los capítulos de la primera parte, puede advertirse que el examen de los principios de contradicción y de tercero (capítulos 1º a 3º) antecede al del principio de razón (capítulo 4º) y, con éste, al del principio de identidad (primera parte del capítulo 5º), en contra del orden tradicional de enumeración de los principios, que empieza por el de identidad, fundándose, por lo demás, en razones puramente ontológicas; y del orden en la "Axiomática" misma.

El autor mismo reconoce expresamente el hecho y da una razón. "El orden que seguí al exponer los principios lógico-jurídicos supremos no es el mismo que suele adoptarse en los manuales de Lógica. Por razones de método, expuse los de contradicción y tercero excluído en el primer capítulo, y los de razón suficiente e identidad en los capítulos IV y V" (11). "Como la exposición del de identidad es en nuestro concepto más difícil que la de los otros de la lógica jurídica, hemos creído preferible emprenderla al final, en vez de empezar con ella, como se acostumbra hacerlo en el campo de la lógica pura" (147). No está claro para mí si semejante dificultad se reduce

exclusivamente a una consecuencia del hecho de que "los juristas sólo han hablado, hasta hoy, del ***principium contradictionis***, y no se han preguntado si existen otros principios jurídicos supremos" (*ib*). Pero por mi parte me parece ver un motivo de la anteposición de los principios de contradicción y tercero en una primacía de la contradicción en el orden jurídico de la que habré de ocuparme más adelante y que se le habría impuesto a García Máynez en el orden de su exposición de los principios.

7. Latitud de los escolios al principio de contradicción.

Mientras que al principio de razón sólo se le dedica un capítulo, y al de identidad medio, y el de tercero comparte sólo otro con el de contradicción, éste no sólo comparte este capítulo con el de tercero, sino que además es objeto de los dos largos capítulos sobre contradicción u oposición contradictoria entre preceptos o normas derivadas de la misma o de distintas fuentes, en cuanto que es válido de estos capítulos lo que dice García Máynez de las páginas que ha dedicado Kelsen "al tema de la oposición contradictoria entre preceptos legales": que "lo dicho en esas páginas tiene como supuesto ineludible el ***principio jurídico de contradicción***" (10).

Esta latitud de los escolios al principio de contradicción se debería a la misma primacía de la contradicción en el orden jurídico a que en el anterior número 6 he atribuído la anteposición de los principios de contradicción y tercero.

8. Substitución, en la "Axiomática" (capítulo 7º), del principio de razón por dos axiomas de la misma índole ontológico-formal de los axiomas de identidad, contradicción y tercero.

Se debe a la índole ontológico-formal de la Axiomática, por una parte, y a la "material" del principio de razón en sus cuatro variedades, ontológica, lógica, ontológico-jurídica y lógico-jurídica, por otra parte. Pero la relación entre lo formal de la Axiomática jurídica y lo material de lo jurídico no axiomático habrá de ocuparnos más adelante.

9. Naturaleza de las proposiciones y demostraciones . . .

10. Función de los ejemplos y falta de ellos a continuación de las demostraciones de las proposiciones 8ª y 18ª del 5º axioma . . .

Pasando ahora a la crítica tal como en los preámbulos de esta conferencia expuse que la concebía, como una localización histórica de la que sacar el sentido esencial y el valor en definitiva de la obra criticada, tengo

que empezar diciendo que los orígenes de la Axiomática jurídica de García Máynez me parecen formar por su data tres grupos, uno de los cuales se remonta nada menos que a la Antigüedad clásica, otro a los orígenes de los tiempos modernos y un tercero y último a los tiempos contemporáneos y en parte más precisamente a nuestros días.

A la Antigüedad clásica se remonta, en efecto y ante todo, la concepción de la Filosofía en general como ciencia de los principios —no hay que decir de los "primeros principios", si se toma con rigor el concepto de principios—, y, en cuanto tal, principal y hasta principesca ella misma; y, en cuanto tal a su vez, ambicionada por todo hombre en la medida de su humanidad, con arreglo al movimiento desde la tendencia al saber natural a todos los hombres hasta esa ciencia de los principios expuesto magistralmente para la Humanidad por Aristóteles en los dos primeros capítulos de su *Metafísica.* El jurista, pues, ambiciona la filosofía jurídica, la ciencia de los principios jurídicos o de lo jurídico, de todo lo jurídico, así del plano ontológico como del lógico —ambiciona esto en la medida de su humanidad. Así, el hombre y jurista García Máynez.

A la Antigüedad clásica se remonta asimismo la concepción de la Lógica como ciencia de principios —por ende, filosófica— de toda ciencia, inclusive de la filosofía misma. El mismo movimiento expuesto por Aristóteles explica, pues, que con el filósofo en general, el jurista filósofo o filósofo del derecho se haga lógico, lógico general aquél, lógico éste de la lógica del derecho.

A la Antigüedad clásica se remonta, en tercer lugar, la estimación de la Matemática, o más concretamente de la Geometría, como ciencia arquetípica o prototípica, o paradigmática para toda ciencia, inclusive la filosofía misma, por su verdad, formulada con exactitud y demostrada con evidencia no logradas por ninguna otra ciencia. Aquella protesta de Aristóteles en el capítulo 9 del libro A de la *Metafísica,* "pero la matemática ha venido a identificarse con la filosofía para los filósofos de nuestros días, aunque éstos dicen que hay que estudiarla a otros fines", no hace sino dar testimonio de aquello contra lo que protesta, la matematización de la teoría de las ideas, encarnación por excelencia de la filosofía en aquel momento histórico, por su maestro en los años de la senectud, y por sus condiscípulos, en contra de la subordinación de la Matemática a la Dialéctica o teoría de las ideas defendidas en el libro VII de la *República.* En semejante estimación de la Matemática se originó la historia del ideal que vamos a

perseguir, aunque sólo a máximos trancos, hasta — la Axiomática jurídica de García Máynez.

A la Antigüedad clásica se remonta, en cuarto término, la idea de que la forma lógica propia de la Matemática, o más concretamente de la Geometría, es la forma de la teoría deductiva o de la axiomática, como se dice sinónimamente hoy con sinécdoque inofensiva.

Y me parece que entre los orígenes más remotos, pero no menos efectivos, de la Axiomática jurídica de García Máynez, los que se remontan a la Antigüedad clásica, hay que incluir la constitución del Derecho romano en aquella forma que ha movido a calificarla de "matemática" y a hablar del silogismo en la aplicación de las normas jurídicas generales a los casos jurídicos singulares, sobre la base de la idea de la índole de inferencia deductiva así de la demostración matemática como del silogismo.

A los orígenes así temporales como esenciales más profundos de los tiempos modernos pertenece aquel balance de la educación recibida en el colegio hecho por Descartes en la primera parte del *Discurso del Método* y que en definitiva viene a oponer la verdad inútil de las matemáticas a la utilidad llena de incertidumbre de la moral, oposición encinta del ideal de una moral matemática. Este ideal se universaliza poco después, en la segunda parte del mismo *Discurso*, hasta el punto de aquel método, tan matemático por sus orígenes y su forma, de adquirir el conocimiento de todas las cosas. Conocimiento que cobra para Descartes la figura concreta de aquella nueva filosofía, de la misma segunda parte y de la siguiente quinta, concluyente en una mecánica, una medicina y una moral revolucionarias de los tres correspondientes aspectos de la vida humana —instrumental, corporal y psíquico— o de toda ésta. Descartes mismo dió de la matematización de la metafísica el espécimen de aquellas "Razones" finales de las "Objeciones" a las "Segundas Respuestas" que menté antes, como recordarán ustedes.[1]

Un paso más lo dió Spinoza con su exposición de la filosofía de Descartes, ya *more geométrico*. Pero el máximo paso en toda esta trayectoria lo dió él mismo con su *Etica* —paradigma de matematización de lo no

1 Por cierto que resulta un excelente ejemplo corroborativo de la sagaz observación de Hume según la cual las matemáticas infieren de pocos principios muchas proposiciones, mientras que otras disciplinas infieren de muchos principios pocas proposiciones, por lo que las dificultades de unas y otras son correspondientemente opuestas.

matemático hasta para la Axiomática jurídica de García Máynez: "Al desenvolver en todas sus partes la Axiomática Jurídica seguiremos fielmente el método de la *Etica* de Spinoza" (167).

De la matematización de la Etica hasta en la concreción de las pasiones a la matematización del derecho hasta en la concreción de los casos, no había demasiados pasos que dar ni demasiado grandes. Los dieron desde luego Pufendorf y Leibniz, según cuenta la Historia de la Filosofía: "Pufendorf acometió la empresa de deducir del principio único de la necesidad de sociabilidad, y siguiendo el método geométrico, el sistema entero del derecho natural como una necesidad lógica"; "en el seudónimo *Specimen demostrationum politicarum pro rege Polonorum eligendo* (1669) probó" Leibniz "en 60 proposiciones y demostraciones, siguiendo el "método geométrico", que tenía que elegirse por rey de Polonia al conde palatino de Neuburgo" (Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, ed. de 1935, p. 334 y n. 3).

No sería justo dejar de mencionar, siquiera, los antecedentes leibnizianos de la Lógica matemática de nuestros días. Pero quizá fuera más injusto dejar de mentar el genio con que Pascal, distinguiendo como lo hizo los espíritus geométrico y de *finesse*, vino a hacer ver la incoherencia entrañada en postular un monismo metodológico sin sostener un monismo ontológico y las solas coherencias del monismo metodológico o del pluralismo —aunque sólo fuese dualista— igualmente metodológico y ontológico, y a hacer previsible la final desarticulación de aquellos términos incoherentemente "sistematizados", en todo posterior reconocimiento de los límites ónticos de la matemática...

Pero, saltando por encima del genio, el ideal de la matematización de las ciencias todas y, a través de ellas, de todas las regiones del ser, pues éste es el ideal hasta ahora aludido sin nombrarlo, siguió progresando, hasta dar en nuestros días los resultados de:

la matematización de la Lógica en la Lógica matemática,
la axiomatización más perfecta de la Matemática misma,
y puesto, así, que matematización debe ser axiomatixación,
la axiomatización —hasta de la ciencia del derecho y,
a través de ella, del derecho mismo o los objetos mismos del conocimiento jurídico.

Nuestros días son mucho más conscientes de este ideal y por ende mucho más conscientemente realizadores de él, que los anteriores tiempos

animados, sin embargo, también por él. Recuérdense las referencias de Husserl a él: "... el *ideal práctico de la ciencia eidética exacta,* que en rigor únicamente ha sabido realizar la matemática más reciente: prestar a toda ciencia eidética el más alto grado de racionalidad, reduciendo todos los pasos mediatos del pensamiento a meras subsunciones bajo los axiomas del respectivo dominio eidético, conjugados sistemáticamente de una vez para todas... Y con esto se relaciona a su vez el *ideal de la "matematización"*, que es, como el ideal a que se acaba de hacer referencia, de gran significación epitemológico-práctica para todas las disciplinas eidéticas "exactas", cuyos conocimientos todos (como, por ejemplo, los de la geometría) están encerrados con necesidad puramente deductiva en la universalidad de unos pocos axiomas". (*Ideas,* traducción, p. 29). Husserl propone el segundo ideal a las disciplinas eidéticas exactas y el primero a toda ciencia eidética, pero sólo a las eidéticas: mas el segundo ideal es el de la axiomatización en que consiste el primero y las ciencias eidéticas recubren, como las esencias mismas, todas las regiones de la realidad empírica.

Pues bien, esta milenaria e ilustre historia del ideal de la matematización ha logrado la realización del ideal en la región jurídica de la realidad, no con la obra, en una lengua exótica, de un autor cuya lejanía aumente su prestigio, sino en la obra, en nuestra lengua, de un autor cuya cercanía no debe disminuir su fama: porque ¿no es cuanto acabo de decir más que suficiente para dejar bien sentada la importancia histórica de la obra de nuestro amigo, aquí sencillamente sentado ahora con nosotros? —Pero si se añadiese un relieve singular de la región jurídica entre todas las de la realidad, la realización del ideal de la matematización en esta región daría a la obra de nuestro amigo un relieve tan singular, sobre aquella importancia histórica...

Habiendo venido así, siguiendo la historia, hasta el lugar donde en ella se alza la Axiomática jurídica de García Máynez, hemos venido al lugar también en que debemos indagar, para precisarlos hasta donde sea factible, el sentido de esta Axiomática dentro de su propio o más cercano medio y el consiguiente valor de la misma.

Y puesto que axiomatización es la matematización en la forma correspondiente a la propia y más perfecta de la Matemática misma, se impone antes que cualquier otra la confrontación de la Axiomática jurídica —cabe prescindir en adelante de añadir "de García Máynez", después de haber

mostrado históricamente hasta qué punto no hay más Axiomática jurídica que la de García Máynez hoy por hoy, e incluso con suma probabilidad, según apunté anteriormente, por muchos días—, la confrontación, digo, de la Axiomática jurídica con la Axiomática matemática o más concretamente geométrica. El preferir la Geometría no es arbitrario, pues que se funda en el siguiente par de razones, una universal y otra singular: el puesto y papel de la Geometría en la historia de la Matemática y del ideal de la matematización; y el haber tenido García Máynez presente, en los términos que hemos visto, y a través de la *Etica* de Spinoza, la Geometría, más bien que ninguna otra rama de la Matemática. Es cierto que la no contradicción de la Geometría axiomatizada, o en definitiva la verdad de ésta, depende de la no contradicción de la Aritmética axiomatizada o de la verdad de esta última, pero como esta última verdad parece no estar probada concluyentemente e incluso no poder probarse de esta manera, no se ganaría mayor verdad confrontando la Axiomática jurídica con la Aritmética.

Para que la confrontación sea entre términos lo más parecidos y precisos posible, y dado que por la parte de la Axiomática jurídica se trata de la encarnación de ésta en el texto de García Máynez, debemos emplear también un texto tan concreto de Axiomática geométrica: el de Hilbert, que ha sido para la Axiomática geométrica lo que para la jurídica ha venido a ser el de García Máynez. Utilizo la traducción de García Bacca publicada por éste en el volumen de su traducción de los dos primeros libros de los *Elementos* de Euclides, en la "Biblioteca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana" que viene publicando esta Universidad. Es cierto que la traducción de García Bacca no es de la obra de Hilbert en su integridad, pero lo traducido incluye todo lo requerido por la confrontación que paso a hacer.

Hilbert empieza por los axiomas:

7 de "enlace", ejemplo, el 1º: "Dos puntos diversos A, B determinan siempre una recta, *a*";

5 de "orden", ejemplo, el 1º: "Si A, B, C son puntos de una recta, y B está entre A y C, estará también B entre C y A";

1 de "paralelismo", el famoso postulado de Euclides: "En un plano *α* por un punto A fuera de una recta *a* se puede trazar siempre una y una sola recta que no corte a la recta *a*; tal recta se llama la paralela con *a* por el punto A";

6 de "congruencia" y 1 de "continuidad", de los cuales ya no es necesario dar ejemplos.

De los 20 axiomas se infieren por demostración todos los teoremas habidos y por haber de la Geometría euclídea. Los teoremas no empiezan a inferirse después de sentados los 20 axiomas: es posible inferir ya los dos primeros teoremas de los solos axiomas de enlace.

Por entre los axiomas y primeros teoremas se intercalan algunas definiciones. Así, después del 4º axioma de orden, aparece la primera: "Al sistema de los puntos A y B, que estén en una recta *a* llamamos *segmento* (. . .)" Otros ejemplos: "Un sistema de segmentos AB. BC. CD . . . KL se llama *trazado* que une unos con otros los puntos A . . . L (. . .) Si el punto L coincide con el punto A el trazado recibirá el nombre de *polígono* (. . .)"

Inmediatamente se destacan dos diferencias capitales entre esta Axiomática geométrica y la Axiomática jurídica:

1ª La geométrica empieza por los axiomas e intercala por entre éstos y los primeros teoremas ciertas definiciones. La jurídica empieza con una serie de definiciones.

2ª De los axiomas geométricos se infiere el resto entero habido y por haber de la ciencia de la Geometría euclídea. De los axiomas jurídicos se infieren sólo 38 proposiciones o teoremas y no pueden inferirse las demás que integran la Ciencia del Derecho.

Son tan capitales estas dos diferencias, que al examen de ellas podemos reducir la confrontación entre ambas Axiomáticas.

Las definiciones que aparecen por entre los axiomas y primeros teoremas de la geométrica son puramente *nominales*, como atestiguan los ejemplos puestos. Las definiciones de la Axiomática jurídica son definiciones *reales* de los objetos del conocimiento jurídico conceptuados por éste con los conceptos enumerados en la síntesis anteriormente dada de estas definiciones: lo atestiguan, igualmente, los ejemplos dados. Pero la diferencia entre ambas Axiomáticas en punto a las definiciones no consiste realmente en que las de la geométrica sean nominales y las de la jurídica reales, sino en algo mucho más importante. Los axiomas de la Geometría integran un conjunto de las llamadas "definiciones implícitas" de los objetos o entes mentados por los conceptos integrantes de los axiomas: punto, recta, etc. Estos objetos ya no se definen *explícita-*

mente, como en el viejo Euclides y sus seguidores hasta nuestros días; sino que se deja a los axiomas que se van sentando y que van enunciando determinadas relaciones, a saber, de enlace, orden, etc., entre ciertos objetos o entes, el ir definiendo *implícitamente* estos objetos o entes por medio de aquellas relaciones. En cambio, las definiciones de la Axiomática jurídica son definiciones *explícitas*, como las de la vieja Geometría y como las de la *Etica* de Spinoza. La diferencia entre ambas Axiomáticas en punto a las definiciones no consiste, pues, en que las de la geométrica sean nominales y las de la jurídica reales, sino en que las reales de la geometría son implícitas y las de la jurídica, reales, son explícitas.

Ahora bien, no sería justo achacar el empleo de definiciones explícitas a un deficiente conocimiento del estado actual de la ejemplar Axiomática geométrica, o matemática en general, ni siquiera a Spinoza, y no por ser éste tan anterior a aquel estado, sino porque achacar tal sería superficial: el empleo de definiciones explícitas en la *Etica* antes de la actual Axiomática geométrica y en la Axiomática jurídica después de la actual Axiomática geométrica es consecuencia forzosa de una razón profunda, como radicada en las índoles de los objetos o entes definidos en cada uno de los casos. Vamos a partir de un examen de estos objetos. El desencadenará, por decirlo así, la serie de pasos que nos llevarán a las últimas conclusiones asequibles.

Los axiomas geométricos enuncian determinadas relaciones entre ciertos objetos o entes. Los objetos mentados por los conceptos integrantes de estos axiomas son, pues, de dos clases: términos de relaciones y relaciones de los términos. Los objetos definidos implícitamente son sólo los de la primera clase.

Los términos de las relaciones, punto, recta, etc., son *esencias matemáticas*, para denominarlos con arreglo a una terminología, la husserliana, que me parece ya bastante difundida para poder denominarlos con arreglo a ella sin necesidad de mayores explicaciones o con referencia a textos fácilmente asequibles hoy en nuestra lengua.

Las relaciones de los términos, enlace, orden, paralelismo, etc., son relaciones *matemáticas* igualmente. Tan específicamente matemáticas como los objetos o entes mismos entre los cuales se dan.

Si se me recordara que la Geometría puede aritmetizarse, algebrizarse o formalizarse, yo diría que por mucho que se formalicen los axiomas geométricos, los resultantes objetos o entes y relaciones entre ellos se-

guirían siendo aún matemáticos, no serían ya objetos o entes ni relaciones tan formales que serían objetos o entes absolutamente en general y relaciones entre éstos.

Vengamos ahora a los axiomas jurídicos. Recordemos que son los principios ontológico-jurídicos, con exclusión, no sólo de los principios ontológicos y lógicos en general, sino también de los principios lógico-jurídicos. He aquí, pues, los tres primeros axiomas jurídicos — suficientes a nuestros fines:

De identidad: "todo objeto del conocimiento jurídico es idéntico a sí mismo".

De contradicción: "ninguna conducta puede hallarse, al propio tiempo, jurídicamente prohibida y jurídicamente permitida".

De tercero excluído: "la conducta jurídicamente regulada sólo puede hallarse prohibida o permitida".

También estos axiomas enuncian determinadas relaciones entre ciertos objetos. También los objetos mentados por los conceptos integrantes de los axiomas son, pues, términos de relaciones y relaciones de los términos. Pero los términos de las relaciones son todo objeto del conocimiento jurídico y la conducta jurídicamente regulada, prohibida o permitida, que no son esencias matemáticas, sino objetos o entes empíricos correspondientes a *esencias morfológicas jurídicas*, o, si se prefiere, esencias morfológicas de objetos o entes empíricos jurídicos. Por otra parte, las relaciones enunciadas entre estos términos son las relaciones de identidad, contradicción y exclusión de tercero, o sea, las relaciones *ontológico-formales* por excelencia. Mientras, pues, que en los axiomas geométricos los términos de las relaciones y las relaciones de los términos eran igualmente *materiales*, por igualmente *matemáticas*, en los axiomas jurídicos los términos de las relaciones son *materiales*, por *jurídicos*, pero las relaciones de los términos son *ontológico-formales* generales o universales. Esta diferencia entre la igualdad material-matemática de términos y relaciones en el caso de los axiomas geométricos y la diferencia de lo material-jurídico de los términos y lo ontológico-formal de las relaciones en el caso de los axiomas jurídicos, permite comprender cómo es que mientras que los axiomas geométricos son definiciones implícitas de los términos de las relaciones por medio de estas relaciones, los axiomas jurídicos requieran definiciones explícitas aparte de ellos: se comprende, en efecto, así el que determinados objetos o entes queden definidos por relaciones

de la misma índole que ellos, como el que determinados objetos o entes no puedan quedar definidos por relaciones generales o universales de los objetos o entes.

Que objetos como punto y recta y relaciones como las de enlace, orden y paralelismo sean matemáticas y que objetos como todo objeto del conocimiento jurídico y la conducta jurídicamente regulada, prohibida o permitida sean objetos jurídicos, no ha menester de prueba. Que las relaciones entre estos objetos jurídicos enunciadas por los axiomas jurídicos no son jurídicas, sino las ontológico-formales de identidad, contradicción y exclusión de tercero, necesita, en cambio, de prueba. Una frase como la que dice que los axiomas jurídicos "revelan ciertas conexiones de esencia entre determinados objetos del conocimiento jurídico" (23) pudiera hacer pensar en conexiones materialmente jurídicas. Pero un pasaje como el siguiente declara expresamente la índole formal de estas conexiones esenciales. "Las enunciaciones que integran la Axiomática son . . . principios . . . a cuya formulación se ha llegado mediante un análisis de las *conexiones esenciales de índole formal* existentes entre los conceptos de *deber jurídico* y *derecho subjetivo*, por un lado, y *derecho subjetivo* y *ejercicio*, por el otro". (14) Sólo que si ya este pasaje sugiere la posibilidad de que semejantes conexiones, a pesar de su índole formal, por ser esenciales y entre conceptos jurídicos, fuesen también jurídicas, el nuevo pasaje siguiente parece confirmar la posibilidad sugerida. "Los expresados principios . . . hacen patentes las conexiones *lógicamente necesarias* que dimanan de la *esencia* misma de los *diversos tipos de regulación bilateral del comportamiento humano* (lo ordenado, lo prohibido, lo potestativo) y de la *esencia* de las formas categoriales de manifestación de las consecuencias de derecho (*deber jurídico* y *derecho subjetivo*)".(15) Conexiones dimanantes de la esencia misma de tipos y formas categoriales específicamente jurídicos, no parecen poder ser sino conexiones específicamente jurídicas. Pero entonces serían *materialmente* jurídicas: ¿por qué conceptuarlas de *formales*? Si son formales, no pueden ser jurídicas, y viceversa. Mi opinión es que son las ontológico-formales indicadas, pero dándose entre los objetos jurídicos en la forma correspondiente al fundamental problema al que iremos a parar, el problema de si la "Ontología Formal del Derecho" (13 s.), como llama a su Axiomática jurídica García Máynez, y la Lógica jurídica de éste son Ontología y Lógica del ser o del deber ser.

A las diferencias entre los objetos —términos y relaciones— de una y otra Axiomáticas corresponden otras diferencias, entre el conocimiento de unos y otros, los axiomas como proposiciones, la inferencia de teoremas o proposiciones y la verdad de los axiomas y teoremas, todas las cuales no hacen sino urgir a plantearse y resolver el anunciado problema. Me referiré a ellas, pues, con la mayor concisión posible, más bien indicativa que expositiva, para presentar, siquiera, todos los puntos debidos de la emprendida confrontación entre las dos Axiomáticas, pero, por lo demás, avanzar lo más de prisa posible hasta el anunciado problema, que es el tema decisivo del sentido y valor de la Axiomática jurídica.

Conocimiento de los objetos: intuición matemática de los entes matemáticos y de las relaciones matemáticas entre ellos; intuición jurídica de los objetos del conocimiento jurídico, pero intuición ontológico-formal de las relaciones ontológico-formales entre ellos. ¿Cómo pueden articularse estas dos clases de intuiciones?

Los axiomas como proposiciones: en cuanto proposiciones fundadas en la intuición matemática de los entes matemáticos y de las relaciones matemáticas entre ellos, los axiomas geométricos son *sintéticos*, siendo indiferente aquí que lo sean *a priori* o *a posteriori*; pero los axiomas jurídicos, en cuanto proposiciones fundadas en la intuición jurídica de los términos de las relaciones enunciadas por ellas parece que debieran ser proposiciones *sintéticas*, siendo indiferente aquí que lo sean *a posteriori*, mientras que en cuanto proposiciones fundadas en la intuición ontológico-formal de las relaciones enunciadas por ellas entre los términos parece que debieran ser proposiciones *analíticas*. Siendo imposible que sean simultáneamente ambas cosas, ¿prevalecerá la índole analítica debida a la intuición de las relaciones sobre la sintética propia de la intuición de los términos de las relaciones?

Inferencia de los teoremas o proposiciones: puede comprenderse la diferencia entre la inferencia de todos los teoremas geométricos de los axiomas geométricos y la inferencia de solas 38 proposiciones de los axiomas jurídicos, recurriendo a los conceptos husserlianos de "multiplicidad definita", forjado por Husserl precisamente para la multiplicidad de los entes geométricos en cuanto multiplicidad de una constitución explicativa de aquella inferencia, y de multiplicidad no definita, aplicable a la de los objetos del conocimiento jurídico. Una *"multiplicidad 'definita'* ... se caracteriza porque un *número finito de conceptos y proposiciones* ...

definen completa y unívocamente y con necesidad puramente analítica todas las formas posibles en el dominio" (*Ideas*, 162). (La necesidad analítica no se referiría a aquellas proposiciones —los axiomas—, sino al inferir de ellas los teoremas; pero aun así, no es nada seguro que la demostración matemática sea deducción analítica.) *"Lo que tienen de fijo y de diferenciable puramente*... las esencias genéricas cuya extensión son cosas flúidas *no dcbe confundirse con lo que tienen de exactos*... los géneros cuya extensión se integra exclusivamente de objetos ideales". (*Ideas*, 166). Pero sin dejar de advertir que estos conceptos fueron forjados para comprender la inferencia ilimitada y limitada, respectivamente, de teoremas a partir de axiomáticas materiales, dentro de ciencias íntegramente materiales; mientras que entre la Axiomática jurídica y el resto de la Ciencia jurídica hay un corte dado por las índoles formal de la primera y material de la segunda...

Verdad de los axiomas y teoremas: material *a priori* la de los geométricos; material *a posteriori* la de las proposiciones de la Ciencia jurídica no inferibles de los axiomas; ¿formal *a priori* la de éstos y de las 38 proposiciones inferidas de ellos, a pesar de la materialidad jurídica de los términos de las relaciones enunciadas?

Cuanto se ha presentado como problemático en los cuatro apartes anteriores apunta en la misma dirección: la del fundamental problema anunciado. Pasemos, pues, ya a él.

Para plantearlo es indispensable hacer una comparación entre las cuatro clases de principios. Mas para hacerla basta uno de los principios. Debe ser el de contradicción, en razón de lo anticipado en los números 6 y 7 de la enumeración de las peculiaridades de composición de la *Lógica Jurídica* hecha anteriormente; a reserva de justificar aquella anticipación y la elección actual con lo que, sobre la base de ésta, se va a exponer. He aquí, pues, las cuatro clases del principio de contradicción:

Ontológico: "Ningún objeto puede ser, al mismo tiempo, P y no P."

Lógico: "dos juicios contradictorios no pueden ser verdaderos ambos".

Ontológico-jurídico: "Ninguna conducta puede hallarse, al propio tiempo, jurídicamente prohibida y jurídicamente permitida." Es el segundo axioma de la Axiomática jurídica.

Lógico-jurídico: "Dos normas de derecho contradictorias entre sí no pueden ambas ser válidas."

Estas cuatro proposiciones son, las cuatro, *juicios* enunciativos del *ser*: "ningún objeto puede *ser* . . ."; "dos juicios contradictorios no pueden *ser* . . ."; "ninguna conducta puede *hallarse* . . .", esto es, *estar* o *ser*; "dos normas de derecho contradictorias entre sí no pueden ambas *ser* . . ."

Estas enunciaciones acerca del ser están hechas con la "modalidad" de la imposibilidad o de la necesidad o "apodicticidad": *"ningún* objeto *puede* ser . . ."; "dos juicios contradictorios *no pueden* ser . . ."; *"ninguna* conducta *puede* hallarse . . ."; "dos normas de derecho contradictorias entre sí *no pueden* ambas ser . . ." Esta modalidad no contradice la índole de *juicios* enunciativos del *ser* de las cuatro proposiciones, antes la confirma: la modalidad corresponde al grado de verdad de estos enunciados acerca del ser, verdad sobre la cual se ha de volver.

La *cópula* de estos cuatro *juicios* es, pues, la cópula *no poder ser*, o la cópula *ser* con la modalidad de la apodicticidad.

Pero el ser enunciado en cada uno de los cuatro juicios es el de ser objetos o entes distintos en cada uno de los cuatro.

En el principio ontológico es el ser *P y no P* de un *objeto*.

En el principio lógico es el ser *verdad* de dos *juicios contradictorios*.

En el axioma ontológico-jurídico es el ser *jurídicamente prohibida y jurídicamente permitida* de una *conducta*.

En el principio lógico-jurídico es el ser *válidas* de dos *normas de derecho contradictorias entre sí*.

P y no P simbolizan una pareja de predicados contradictorios cualesquiera. Predicados contradictorios cualesquiera son objetos o entes en general. En cambio, una *conducta* es un objeto o ente especial, y más aún una conducta jurídicamente prohibida y una conducta jurídicamente permitida. Por lo tanto, los cuatro principios enuncian respectivamente

el ser de *objetos* o *entes* en general,
el ser *verdad* de *juicios*,
el ser de *objetos* o *entes* especiales, *jurídicos*,
el ser *válidas* de *normas*.

Pero los *juicios* son, como se acaba de ver por los juicios que son los cuatro principios mismos, proposiciones enunciativas del *ser*. Por otra parte, según que la enunciación del ser hecha por un juicio sea conforme o no con el ser mismo enunciado, el juicio es *verdadero* o *falso*. Los juicios, pues, cuyo ser verdad enuncia el principio lógico serán ellos mismos proposiciones enunciativas del ser, por ejemplo, "este papel es blanco"

y "este papel no es blanco" o "este papel es no blanco": estas dos últimas fórmulas son equivalentes para la Lógica clásica. De una pareja semejante de *juicios*, enunciativos del *ser* blanco o lo que sea y del no *ser* blanco o lo que sea este papel u otro objeto, enuncia el *juicio* llamado principio lógico de contradicción que no pueden *ser* verdaderos ambos.

En cambio, las *normas* no son proposiciones enunciativas del *ser*, sino "normativas" del *deber ser*, por ejemplo, "si un ciudadano se expresa contra el régimen, debe ser penado". La cópula de las proposiciones normativas no es, pues, la cópula *ser*, en ninguna de sus tres modalidades, sino la cópula *deber ser*.[1] Por otra parte, las normas no son verdaderas ni falsas, sino *válidas* o *inválidas*, a menos que por su "verdad" (la "verdad jurídica") se entienda precisamente su validez. Por ésta, a su vez, puede entenderse una conformidad de la "normación" del deber ser hecha por la norma con —¿qué? ¿con un deber ser o con un ser?... Con arreglo a la filosofía jurídica de García Máynez, la validez de las normas jurídicas puede entenderse en uno de estos tres sentidos:

"vigencia" o sancionamiento por el Estado,
"positividad" o puesta en práctica por las personas jurídicas,
"validez intrínseca" o justicia como valor objetivo y absoluto.

Por ser, pues, proposiciones enunciativas del *ser* y no del *deber ser*, y ser *verdaderos* y no *válidos* en ninguno de los tres sentidos acabados de indicar, son *juicios* y no *normas* los cuatro principios, incluso el cuarto, a pesar de ser éste un *juicio* enunciativo del *ser-válidas normas*, por ejemplo, "si un ciudadano se expresa contra el régimen debe ser penado" o "debe ser no penado" o "debe ser dejado en libertad", aceptando para ambas fórmulas una equivalencia semejante a la existente para la Lógica clásica entre las fórmulas "no es" y "es no" de los juicios negativos e indefinidos, respectivamente. De una pareja semejante de *normas* "normativas" del *deber ser* penado y del no *deber ser* penado el ciudadano que se exprese contra el régimen, o la persona jurídica comisora de otro hecho jurídico cualquiera, enuncia el *juicio* llamado principio lógico-jurídico de contradicción que no pueden *ser* válidas ambas.

---

1 Es un problema en el que resultaría digresivo entrar ahora el de si esta cópula tiene forzosa o exclusivamente la peculiar modalidad de su necesidad ideal (valorativa, moral...), que no es la apodicticidad lógico-ontológica.

Entre los cuatro principios, a pesar de ser los cuatro *juicios* enunciativos del *ser* hay, pues, considerables diferencias por los *objetos* cuyo ser enuncian. Estos objetos son:

en el principio ontológico *entes* en general,

en el principio lógico *juicios* sobre el *ser* y su *verdad*,

en el axioma ontológico-jurídico *entes jurídicos*,

en el principio lógico-jurídico *normas* jurídicas sobre el *deber ser* y su *validez*.

Por lo tanto,

entre los principios ontológico y lógico, que son *juicios* sobre el *ser*, y sus objetos, que son *entes* o *juicios* sobre el *ser*, hay la congruencia de pertenecer al dominio del *ser*, todo, los principios y sus objetos;

pero

entre los principios jurídicos, que son *juicios* sobre el *ser*, y sus objetos, que son *entes jurídicos* o *normas* sobre el *deber ser*, hay la incongruencia de pertenecer los *principios* al dominio del *ser* y sus *objetos* al dominio del *deber ser*-jurídico.

Si el que juicios sobre el ser versen sobre el ser o sobre otros juicios sobre el ser no parece plantear ningún problema,

el que juicios sobre el ser versen sobre el deber ser o sobre normas sobre el deber ser parece plantear el problema de cómo sea posible subordinar o subsumir así el deber ser bajo el ser. Es el fundamental problema repetidamente anunciado.

(El problema es tan grave como todo esto. Si las normas jurídicas "norman" el deber ser, es porque este deber ser se presenta como constitutivo esencial de los objetos jurídicos: la conducta misma jurídicamente prohibida o permitida es tal porque debe ser esto, prohibida o permitida — justa o injusta, valiosa o no. Si, pues, los objetos jurídicos están constituídos esencialmente por el deber ser, ¿cabe hablar de "*entes* jurídicos"? Y si no cupiese, ¿cómo subordinarlos o subsumirlos bajo la Lógica — y la Ontología, del *ser*?)

Comparemos el *P* y el *no P* del principio ontológico de contradicción y la *conducta jurídicamente prohibida* y la *conducta jurídicamente permitida* del axioma jurídico de contradicción, es decir, los predicados "contradictorios" del uno y del otro principios.

P y *no P* son "formalizaciones" de, por ejemplo, *blanco* y *no blanco* o *punto* y *no punto*, respectivamente, en "este papel es blanco" o "este

papel es no blanco" y "este ente geométrico es punto" o "este ente geométrico es no punto". *No blanco* y *no punto* pueden significar, por ejemplo, *gris* y *línea*, es decir, otro color y otro ente geométrico, lo que no es blanco ni punto dentro del género color y del género ente geométrico, o también *sonido, virtud,* etc., es decir, todo lo que no es blanco ni punto con absoluta generalidad. Este segundo significado, que es el de la contradicción formal (= esencialmente contradicción), la cual es, esencialmente, formal (= esencialmente, "formalización"), es el que necesitan tener *no blanco* y *no punto* en los ejemplos del principio ontológico de *contradicción.* Pero reparemos en que en el otro sentido, el de *gris* y *línea,* entre estos entes y los de *blanco* y *punto* no sólo no hay contradicción propiamente tal, pero ni siquiera *contrariedad "material"*: el blanco y el gris no son colores contrarios, sino distintos en la serie de la claridad del color; el punto y la línea no son entes geométricos contrarios, sino distintos en la serie de la adición de dimensiones.

Por su parte, la *conducta jurídicamente prohibida* y la *conducta jurídicamente permitida* no son dos conductas distintas en una serie de conductas, sino dos conductas "materialmente contrarias": "materialmente", en cuanto *conductas,* esto es, entes "materialmente" determinados, y contrarias hasta el punto de excluirse mutuamente, como contradictorias. ¿Puede "formalizarse" el axioma jurídico de contradicción, como se "formalizan" en el principio ontológico de contradicción ejemplos materiales como los puestos de los colores y los entes geométricos? Así como se dice "ningún objeto puede ser, al mismo tiempo, P y no P", ¿cabe decir "ninguna conducta puede ser, al propio tiempo, jurídicamente P y jurídicamente no P",o "ninguna conducta jurídica puede ser, al propio tiempo, P y no P"? Cabe decirlo, sólo que este último enunciado sería todavía un ejemplo del principio ontológico de contradicción, por no haberse "formalizado" aún "conducta jurídica" en "objeto", mientras que el enunciado anterior "formaliza" en *contradicción* de P y no P la *contrariedad material* de prohibida y permitida: porque si no se suprime el "jurídicamente", convirtiéndolo o no en adjetivo de "conducta", P y no P no pueden significar una contradicción susceptible de ser ejemplificada por cualquier sustituto "material" de P y el término formalmente contradictorio de este sustituto, sino que P y no P no pueden significar más que una contrariedad materialmente jurídica como la de lo prohibido y lo permitido. O dicho de otra manera: en este enunciado, *no P* no puede significar

todo lo que no es, con absoluta generalidad, la conducta prohibida, a saber, no sólo la permitida, sino *sonido, virtud,* etc,; este significado sólo puede tenerlo *no P* en el otro enunciado.

De la anterior comparación parece que debe inferirse la siguiente conclusión:

el principio ontológico de contradicción enuncia la relación formal existente entre un objeto cualquiera y el objeto formalmente contradictorio del anterior;

el axioma jurídico de contradicción no enuncia la relación formal existente entre la conducta jurídicamente prohibida y el objeto formalmente contradictorio de esta conducta, objeto que puede ser, no sólo la conducta jurídicamente permitida, sino *sonido, virtud,* etc.; el axioma jurídico de contradicción "formaliza" en contradicción la relación de contrariedad material existente entre la conducta jurídicamente prohibida y la jurídicamente permitida.

Si se objetara que no hay tal "formalización" en contradicción, sino pura y simplemente enunciación de la relación de contrariedad material, no por ello dejaría de ser exacto lo dicho por el propio García Máynez acerca de la índole formal de los axiomas jurídicos, ni por mí al aplicar la presencia de definiciones explícitas en la Axiomática jurídica por la diferencia entre los términos materialmente jurídicos de las relaciones, y las relaciones formales entre los términos: pues no está dicho que las relaciones formales dejen de ser tales por darse entre términos materiales, o que entre éstos no puedan darse relaciones formales, sino que haya forzosa correspondencia entre la índole formal o material de las relaciones y la de los términos.

Comparemos ahora los dos principios *lógicos* de contradicción: el general y el jurídico. Ni el lógico general puede considerarse como una "formalización" del jurídico, ni éste como una "materialización" de aquél. Ni las normas sobre el deber ser pueden formalizarse en juicios sobre el ser, ni la validez y la invalidez en verdad y falsedad: pues el juicio no es "forma" de la norma ni la verdad "forma" de la validez, sino que juicio y norma son especies "materiales" de la proposición y "verdad" y "validez" especies "materiales" de la relación de las proposiciones con los *Sachverhalten* mentados por ellas. Pero normas jurídicas son las que "norman" la conducta jurídica: una vez, pues, que la conducta jurídica prohibida y la conducta jurídica permitida, conductas materialmente con-

trarias, se han formalizado en "contradictorias", pueden llamarse normas jurídicas "contradictorias" las que "norman" respectivamente una y otra conducta, y puede formularse la imposibilidad de la validez simultánea de ambas normas, fundada en la contrariedad material de las dos conductas "normadas" respectivamente por ellas, como imposibilidad de la validez simultánea de dos normas jurídicas "contradictorias".

Si ahora tratamos de extender los resultados de la comparación anterior, entre los cuatro principios de contradicción, a los principios de identidad y tercero excluído, que son los otros entre los cuales figuran axiomas jurídicos, nos encontramos con lo siguiente:

"La conducta jurídicamente regulada sólo puede hallarse prohibida o permitida"; "Dos normas jurídicas contradictorias no pueden ambas carecer de validez": estas fórmulas, de los principios ontológico-jurídico y lógico-jurídico de tercero excluído, se integran de términos que significan los contrarios materiales de lo prohibido o lo permitido o que implican estos contrarios en los objetos significados, en las "normas jurídicas contradictorias", de acuerdo con lo apuntado hace un momento.

"Todo objeto de conocimiento jurídico científico es idéntico a sí mismo"; "la norma que permite lo que no está jurídicamente prohibido o prohibe lo que no está jurídicamente permitido es necesariamente válida": esta última fórmula, del principio lógico-jurídico de identidad, se integra de términos que significan también los contrarios materiales de lo prohibido y lo permitido, pero en la fórmula anterior, del principio ontológico-jurídico de identidad, no hay términos de semejante significación, pues aunque todo "objeto de conocimiento jurídico" es la conducta jurídicamente prohibida, o la conducta jurídicamente permitida, o la norma que prohibe la conducta jurídicamente no permitida, o la norma que permite la conducta jurídicamente no prohibida, el término "todo objeto de conocimiento jurídico" significa cada uno de estos objetos con exclusión de los demás, y no a la vez los dos objetos materialmente contrarios que son las dos conductas o las dos normas, como los significan los términos de las fórmulas de los principios ontológico-jurídicos y lógico-jurídicos considerados.

De lo que se acaba de puntualizar se infiere que los principios ontológico-jurídico y lógico-jurídico de tercero excluído y el principio lógico-jurídico de identidad son principios de la misma índole que los principios ontológico-jurídico y lógico-jurídico de contradicción y que deben ex-

tendérseles los resultados de la comparación de estos últimos con los correspondientes ontológico y lógico generales; pero que el principio ontológico-jurídico de identidad sería una "materialización" del principio ontológico general de identidad, pues si "todo objeto es idéntico a sí mismo", "todo objeto del conocimiento jurídico es idéntico a sí mismo", mientras que no porque "ningún objeto puede ser, al mismo tiempo, P y no P" ya "ninguna conducta puede hallarse, al propio tiempo, jurídicamente prohibida y jurídicamente permitida", sino que esto es así tan sólo porque lo jurídicamente prohibido y lo jurídicamente permitido son contrarios materiales cuya material contrariedad no cabe inferir de dicha contradicción formal, sino tan sólo intuir directamente. Una consecuencia sería que el principio lógico-jurídico de identidad no estaría fundado en el correspondiente ontológico-jurídico, como los principios lógico-jurídicos de contradicción y de tercero excluído lo están en los correspondientes ontológico-jurídicos.

Semejante situación sugiere esta interpretación final:

La verdadera Axiomática jurídica sería la de la correlación contradicción-tercero excluído, por ser la Axiomática de la contrariedad material específicamente jurídica; lo cual confirmaría y explicaría la primacía reconocida al principio de contradicción dentro de la Axiomática jurídica; el principio jurídico de identidad sólo entraría en tal Axiomática jurídica a título de enunciativo de la condición formal fundamental que necesitan cumplir los objetos jurídicos para poder estar en contrariedad material entre sí, como el principio ontológico general de identidad enuncia la condición formal fundamental que necesitan cumplir los entes en general para poder estar en contradicción formal entre sí: que cada uno de unos u otros objetos o entes sea él, esto es, idéntico consigo mismo.

José Gaos

PRINCIPIOS ONTOLOGICOS Y ONTOLOGICO-JURIDICOS SOBRE EL HACER Y EL OMITIR

1. *Principios ontológicos.*

Principio de la disyunción contradictoria: Si algo es conducta humana, necesariamente se traduce en una acción o en una omisión.

Principio de incompatibilidad: Ningún sujeto puede, a la vez, ejecutar y omitir el mismo acto.

Corolarios:

a) Si una conducta consiste en la ejecución, no puede, a la vez, consistir en la omisión del mismo acto.

b) Si una conducta consiste en la omisión, no puede, a la vez, consistir en la ejecución del mismo acto.

c) Si una conducta no consiste en la ejecución, consiste en la omisión de cierto acto.

d) Si una conducta no consiste en la omisión, consiste en la ejecución de cierto acto.

O, en forma más breve: el que ejecuta, no omite; el que omite, no ejecuta; el que no omite, ejecuta; el que no ejecuta, omite.

Los anteriores principios son "ontológicos", porque valen, en general, para todas las manifestaciones posibles de la conducta humana, sea cual fuere la índole de la regulación a que estén o puedan estar sujetas. Los que siguen son, en cambio, "ontológico-jurídicos", ya que exclusivamente

se refieren al hacer y al omitir como formas del comportamiento jurídicamente regulado.

2. *Principios ontológico-jurídicos*

A. *Axiomas*:

1. *Contradicción*:

a) Si una acción está jurídicamente regulada no puede hallarse, a la vez, prohibida y permitida.

b) Si una omisión está jurídicamente regulada no puede hallarse, a la vez, prohibida y permitida.

2. *Tercero excluído*:

a) Si una acción está jurídicamente regulada, o está prohibida o está permitida.

b) Si una omisión está jurídicamente regulada, o está prohibida o está permitida.

Corolarios:

a) Si una acción o una omisión están jurídicamente prohibidas no pueden, al mismo tiempo, estar jurídicamente permitidas.

b) Si una acción o una omisión están jurídicamente permitidas no pueden, al mismo tiempo, estar jurídicamente prohibidas.

c) Si la acción o la omisión jurídicamente reguladas no están jurídicamente prohibidas, están jurídicamente permitidas.

d) Si la acción o la omisión jurídicamente reguladas no están jurídicamente permitidas, están jurídicamente prohibidas.

e) Si una acción o una omisión son jurídicamente obligatorias, no pueden, al mismo tiempo, estar jurídicamente prohibidas.

f) Si una acción o una omisión están jurídicamente prohibidas, no pueden, al mismo tiempo, ser jurídicamente obligatorias.

B. *Proposiciones*:

I. *Si la ejecución de un acto está jurídicamente permitida, pero no ordenada, su omisión está jurídicamente permitida.*

Demostración: Si la omisión del proceder que está jurídicamente permitido, pero no ordenado, estuviese jurídicamente prohibida, su ejecución sería jurídicamente obligatoria. Pero como no es posible que una conducta se halle, a la vez, ordenada y no ordenada, es obvio que si la ejecución de un acto está jurídicamente permitida, sin ser obligatoria, su omisión tiene que estar jurídicamente permitida.

Ejemplo: La Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos permite el libre tránsito por el territorio nacional. En uso de tal facultad puedo, si lo deseo, dirigirme a la ciudad de Morelia. Mas como no se trata de un deber, no sólo tengo el derecho de hacer tal cosa, sino la facultad de omitirla.

II. *Si la ejecución y la omisión de un acto están jurídicamente permitidas, éste es jurídicamente libre (o de ejecución potestativa).*

Demostración: Supongamos que el acto cuya ejecución y cuya omisión están permitidas no fuese jurídicamente potestativo. En tal hipótesis, la ejecución o la omisión del mismo tendrían que estar prohibidas. Pero como no es posible que la ejecución o la omisión de un proceder sean, a un tiempo, lícitas e ilícitas, es evidente que si una y otra están permitidas, el acto pertenece a la clase de los jurídicamente libres.

Ejemplo: Si he prestado una suma de dinero, se me permite exigir su devolución. Pero como tengo también el derecho de no exigirla, libremente puedo optar entre cualquiera de los dos extremos.

Escolio: En el caso del derecho de crédito, el titular está facultado para elegir entre el ejercicio y el no ejercicio de la misma facultad y, por tanto, no sólo tiene un derecho personal contra el deudor, sino otro absoluto de libertad, o facultad de optar entre el ejercicio y el no ejercicio de la facultad fundante.

III. *Si la ejecución de un acto está jurídicamente ordenada, su omisión está jurídicamente prohibida.*

Demostración: Si la omisión del acto obligatorio estuviese permitida, el obligado tendría el derecho de no cumplir con su deber. Pero, en tal hipótesis, tendría, a la vez, el derecho de omitir y el deber de ejecutar la misma conducta, lo que es contradictorio. Luego si la ejecución de un acto está jurídicamente ordenada, su omisión está jurídicamente prohibida.

Ejemplo: El contribuyente X debe pagar tal o cual impuesto; es, pues, obvio que se le prohibe dejar de pagarlo.

IV. *Si la omisión de un acto está jurídicamente prohibida, su ejecución está jurídicamente ordenada.*

Demostración: Si la ejecución del acto cuya omisión se prohibe no estuviese jurídicamente ordenada, el sujeto de la prohibición tendría el derecho de no ejecutar el acto. Pero, en tal hipótesis, se le permitiría y prohibiría, a la vez, la omisión del mismo, lo que es contradictorio.

Ejemplo: En nuestro país se prohibe a los ciudadanos el no ejercicio del derecho de voto; tal ejercicio es, pues, jurídicamente obligatorio.

V. *Si la ejecución de un acto está jurídicamente ordenada, también está jurídicamente permitida.*

Demostración: Si la ejecución del acto jurídicamente ordenado no estuviese permitida, sino prohibida, el sujeto de la obligación tendría, a un tiempo, el deber de ejecutar y el de omitir la misma conducta, lo que es contradictorio. Luego si la ejecución de un acto está jurídicamente ordenada, también está jurídicamente permitida.

Ejemplo: El ciudadano tiene el deber de votar; luego está facultado para hacerlo.

Escolio: La proposición V es consecuencia de uno de los axiomas de la Ontología Formal del Derecho, que en mi *Introducción a la Lógica Jurídica* (Fondo de Cultura Económica, México, 1951) he formulado de esta manera: *Todo lo que está jurídicamente ordenado está jurídicamente permitido.* A este principio podría llamársele "axioma de inclu-

sión", por cuanto expresa una relación de inclusión de clases, a saber, la que existe entre la de los actos ordenados (clase incluída), y la de los permitidos (clase incluyente). Toda conducta jurídicamente ordenada está jurídicamente permitida, mas no a la inversa.

VI. *Si la omisión de un acto está jurídicamente prohibida, su ejecución está jurídicamente permitida.*

Demostración: De acuerdo con la proposición IV, si la omisión de un acto está jurídicamente prohibida, su ejecución está jurídicamente ordenada. Según la proposición V, si la ejecución de un acto está jurídicamente ordenada, también está jurídicamente permitida. Luego, si la omisión de un proceder es ilícita, y su ejecución obligatoria, la última necesariamente está permitida, pues, si no lo estuviese, se hallaría, a la vez, prohibida y ordenada, lo que es contradictorio.

Ejemplo: El comprador de una cosa tiene el deber de no abstenerse de pagar el precio. Y tiene tal deber, porque está obligado a hacer el pago. No puede, pues, negársele el derecho de hacerlo, ya que, si careciese de tal facultad, se le ordenaría y prohibiría, a la vez, la misma conducta, lo que implica contradicción.

VII. *Si la omisión de un acto está jurídicamente permitida, pero no ordenada, su ejecución está jurídicamente permitida.*

Demostración: Si la ejecución del acto cuya omisión está permitida, mas no ordenada, estuviese prohibida, la omisión del mismo sería obligatoria. Pero como no es posible que la omisión de un acto sea, a un tiempo, obligatoria y no obligatoria, es evidente que si está permitida, pero no ordenada, la ejecución del mismo acto no puede estar prohibida.

Ejemplo: Si soy dueño de un inmueble tengo el derecho, mas no el deber, de no enajenarlo. De ello se sigue que estoy facultado para venderlo. En otras palabras: la facultad de disponer de la cosa es de ejercicio potestativo.

VIII. *Si la omisión de un acto es jurídicamente obligatoria, su ejecución está jurídicamente prohibida.*

Demostración: Si la ejecución de la conducta cuya omisión es obligatoria estuviese permitida, el obligado tendría, a la vez, el derecho de ejecutar y el deber de omitir el mismo acto, lo que es contradictorio.

Ejemplo: Como todo el mundo tiene el deber de no atentar contra la vida de sus semejantes, cualquier ataque a ésta se encuentra jurídicamente prohibido.

IX. *Si la ejecución de un acto está jurídicamente prohibida, su omisión está jurídicamente permitida.*

Demostración: Si la omisión del acto cuya ejecución está jurídicamente prohibida estuviese jurídicamente prohibida, el sujeto de la prohibición tendría el deber de ejecutar el acto. Pero, en tal hipótesis, éste se hallaría, a la vez, ordenado y prohibido, lo que es contradictorio. Luego si la ejecución de un acto está jurídicamente prohibida, su omisión está jurídicamente permitida.

Ejemplo: La prohibición de delinquir implica la existencia del derecho a la omisión de la conducta delictuosa.

X. *Si la omisión de un acto está jurídicamente permitida, pero no es obligatoria, la ejecución del acto está jurídicamente permitida.*

Demostración: Si la ejecución del acto cuya omisión está permitida, sin ser obligatoria, estuviese prohibida, la omisión del mismo acto tendría que ser obligatoria. Pero como no es posible que una conducta sea y no sea, a la vez, jurídicamente obligatoria, resulta evidente que si la omisión de un acto está jurídicamente permitida, pero no es obligatoria, la ejecución del acto está jurídicamente permitida.

Ejemplo: Tengo el derecho, mas no el deber, de no vivir en una finca de mi propiedad. Es, pues, obvio que estoy facultado para habitarla.

EDUARDO GARCÍA MÁYNEZ

LA FILOSOFIA EN CHINA

Para quienes han seguido con atención el curso de la revolución popular de China o se han preocupado por conocer su historia, resulta enteramente claro que el triunfo obtenido por este grandioso movimiento no se debe a casualidad alguna, ni es tampoco un accidente derivado de circunstancias imprevistas. Por lo contrario, la victoria de la revolución china es una conquista lograda por la ciencia, como consecuencia necesaria de la acción heroica e infatigable de los mejores hijos del pueblo chino, apoyada firmemente en el desarrollo de la teoría filosófica y dirigida por la inteligencia genial de uno de los más grandes filósofos de nuestra época: *Mao Tse-tung*. De esta manera, la existencia de la República Democrática Popular de China y su desenvolvimiento acelerado son resultado de la aplicación certera de una filosofía y constituyen, indudablemente, tanto su confirmación objetiva como su realización práctica.

Teniendo en cuenta las condiciones en que ha triunfado la revolución popular, es fácil comprender cómo es que la filosofía en China ya no se limita a los reducidos círculos de los intelectuales más conscientes, sino que es ahora una actividad en la cual toma parte el pueblo entero. La filosofía, al realizarse, se ha convertido en la porción más rica del patrimonio popular. El pensamiento filosófico, integrado a la conciencia del pueblo, ha adquirido vida nueva y se desarrolla por este cauce fecundo y amplísimo. En China, nadie ignora ya la necesidad de la filosofía y a ella recurren todos para dirigir su actividad. Actualmente, puede decirse que el pueblo chino comprende plenamente que, para alcanzar el éxito en todos los aspectos de la vida, es indispensable tener un conocimiento científico suficiente y una teoría filosófica acertada. Al propio tiempo, se ha hecho imposible la aceptación de actividades o de ideas

que no hayan pasado previamente por el tamiz de un riguroso proceso individual de reflexión racional. De esta manera, toda acción que se realiza y todo pensamiento que se adquiere, cuenta siempre con el sólido fundamento de la razón humana y recibe su enorme poder.

China vive actualmente, por entero, en el ámbito de la filosofía. Constantemente se suscitan controversias filosóficas y en ellas participan las grandes masas del pueblo. A diferencia del pasado en que —como sigue ocurriendo en muchas partes— sólo en raras ocasiones se reunían grupos reducidos de especialistas para discutir sobre cuestiones filosóficas; ahora, en China, son millones quienes debaten filosóficamente y enseñan con su ejemplo práctico, a decenas y centenares de millones. Se trata, sin duda, de un acontecimiento sin precedente. La discusión de los problemas se propaga, unas veces, de los medios intelectuales a las escuelas, las fábricas, las organizaciones populares, las agrupaciones campesinas y los cuerpos del ejército; o bien, en otros casos, se inicia entre un grupo de trabajadores y se va ampliando hasta llegar a involucrar a los investigadores más eminentes. En todo caso, se destaca siempre el rigor con que se emplea el fecundo método de la crítica y de la autocrítica, para plantear los problemas y para descubrir sus posibles soluciones. Además, las conclusiones teóricas que se obtienen son sometidas, invariablemente, a la prueba del experimento científico o a la verificación de la experiencia práctica, hasta lograr su confirmación objetiva. Así la discusión de los problemas filosóficos se realiza en el seno mismo del pueblo y no en el aislamiento de los gabinetes; y, a la vez, no se dirime exclusivamente en el plano especulativo, sino que se lleva siempre al terreno de la práctica humana.

La introducción de la filosofía moderna en China

Ahora bien, para llegar a comprender cómo ha podido ocurrir en China esta superación tan notable de la filosofía y de la vida social en su conjunto, es necesario trazar, por lo menos a grandes rasgos, los acontecimientos históricos que introdujeron la filosofía moderna en China.

Como consecuencia de la derrota sufrida en la primera guerra del opio, en 1840, el imperio chino se vió obligado a abrir cinco puertos para el comercio con el extranjero, a pagar un cuantioso tributo como repara-

ción de guerra, a ceder a los ingleses la región de Hong Kong, y a permitir la venta del opio. Esto produjo una conmoción profunda en el pueblo chino. Para los sectores más conscientes de la población se puso de manifiesto, con toda claridad, la debilidad interna del régimen feudal y su absoluta incapacidad para resolver la multitud de problemas que agobiaban al país. Los campesinos, por su parte, organizaron un movimiento de reivindicación de la tierra, el cual se convirtió en una amplia protesta nacional contra la dinastía imperial y produjo la insurrección de Tai Ping, en 1850. A resultas de ella se constituyó un régimen popular en una vasta extensión del territorio chino, cuya capital fué Nankin y que, a partir de 1853, decretó la repartición de la tierra entre las familias campesinas, la abolición de la esclavitud, la emancipación de la mujer y la igualdad racial. Para que el régimen imperial pudiera destruir el Estado de Tai Ping, habían de pasar varios años y fué necesario que recurriera al auxilio de una nueva intervención extranjera, en la cual perdieron la vida veinte millones de los campesinos que defendían el régimen de Tai Ping. Esta segunda guerra del opio, librada entre 1858 y 1860, trajo como consecuencia la apertura del río Yang-tsé al comercio exterior, la entrega del cobro de los aranceles en manos de los ingleses, la imposición del beneficio de extraterritorialidad para las concesiones extranjeras y la legalización del tráfico del opio. En tales condiciones, los intelectuales chinos advirtieron que su cultura feudal no podía ofrecerles un fundamento eficaz para encontrar la solución requerida. Entonces, volvieron sus ojos a los países del occidente, decididos a adquirir su moderna cultura. Se inició, así, una actividad febril para asimilar el conocimiento occidental. Emprendieron la lectura intensiva de los libros extranjeros. Muchísimos jóvenes fueron enviados a estudiar al Japón, Inglaterra, Estados Unidos, Francia y Alemania. No se escatimó esfuerzo alguno para aprender todo lo que el occidente había llegado a elaborar.

Todavía en el siglo XIX, China sufrió la intervención francesa de 1885, por la cual tuvo que renunciar a sus derechos sobre Tonkin y Anam y se vió obligada a conceder grandes ventajas a Francia en la región del sur; y, poco después, en 1895, padeció la guerra contra el Japón, que le arrebató el territorio de la Isla de Formosa y le impuso su influencia opresora. El país quedó dividido en varias zonas, dentro de las cuales ejercían su dominio Inglaterra, Francia, Japón y Rusia. Además, los Estados Unidos también adquirieron un considerable dominio económico, que no por

eso era menos opresivo que los otros. En tan adversas circunstancias, los chinos que se rebelaban contra ellas y anhelaban el progreso, seguían teniendo plena confianza en que la adquisición del conocimiento científico vendría a resolver sus problemas. Pensaban que la única manera de salvar al país era modernizarlo, y que el único modo de modernizarlo consistía en el aprendizaje del saber extranjero para aplicarlo en China. Teniendo presentes los buenos efectos logrados por el Japón, los chinos esperaban conseguir algo semejante de la cultura de occidente. Debido a sus esfuerzos, llegaron realmente a conocer con profundidad esta cultura. Pero, lo que no pudieron hacer fué llegar a aplicar lo que habían aprendido.

En el umbral del presente siglo tuvo lugar otra gran insurrección nacional, la de los Boxers. En ella se llegó hasta el asalto al territorio ocupado por las legaciones extranjeras, en el corazón mismo de Pekín. Esto provocó una nueva expedición internacional, la de 1900, para aplastar la rebelión de acuerdo con la emperatriz Tsen Hi y con los señores feudales de la tierra, de las finanzas y del comercio. Nuevamente se logró reprimir la resistencia popular a la explotación imperialista y feudal. Pero, entonces, se inició el desarrollo de un poderoso movimiento revolucionario que llevó poco después, en 1911, a la caída de la dinastía imperial y a la proclamación de la república. Sin embargo, los intereses populares no fueron satisfechos por el nuevo régimen. La sujeción creciente del país a los varios imperialismos y los desastrosos resultados producidos por las numerosas inversiones extranjeras, derrumbaron las esperanzas que los chinos se habían forjado acerca de la cultura de occidente. Los propósitos que el pueblo trataba de realizar tenazmente, a través de sus luchas incesantes, nunca se cumplían. Por lo contrario, las condiciones del país empeoraban continuamente, hasta que, por último, la vida se hizo imposible. Entonces aconteció la primera guerra mundial, trayendo, como consecuencia positiva, la revolución rusa y el establecimiento del primer estado socialista en el mundo. Para al pueblo chino, fué esta revolución la que le proporcionó la enseñanza que tanto había buscado. Con la revolución rusa, los chinos conocieron el materialismo dialéctico y adquirieron la experiencia de su validez universal. En ese momento, los revolucionarios chinos encontraron el instrumento adecuado para transformar su nación y para resolver los problemas de su pueblo. Comprendieron que la actitud científica consiste en esforzarse por descubrir la verdad en los hechos concretos, y que los problemas no se pueden resolver jamás

con el mero conocimiento teórico, por completo que éste parezca. Ante la gravedad de la catástrofe a la cual se enfrentaba su país, advirtieron que sólo una actitud científica y un espíritu de responsabilidad era lo que los podía guiar en el camino de la liberación.

En 1919 tuvo lugar en China el movimiento patriótico del 4 de mayo, contra el Tratado de Versalles y, en general, contra el imperialismo y el feudalismo. En 1921, fué organizado el Partido Comunista Chino, en el cual se vino a conjugar la práctica concreta de la clase obrera china y del movimiento revolucionario chino, con la filosofía del materialismo dialéctico y del materialismo histórico. Contando con esta dirección, el pueblo chino llevó a cabo la Primera Guerra Civil Revolucionaria, entre 1921 y 1927; y, después, entre 1927 y 1936, la Segunda Guerra Civil Revolucionaria. Inmediatamente después, en 1937, el pueblo chino inició la Guerra de Resistencia Antijaponesa, formando un vasto frente unido nacional, siempre encabezado por el partido de la clase obrera. Dentro del curso de esta guerra, ocurrió también la Segunda Guerra Mundial antifascista, que terminó con el derrumbe de tres de las grandes potencias imperialistas del mundo. Por último, después de expulsar del territorio nacional a los imperialistas japoneses, el pueblo chino emprendió la Guerra de Liberación, hasta conquistar la victoria en el año de 1949

Esta ha sido la práctica que ha servido, en China, para que millones de hombres hayan comprobado la verdad del materialismo dialéctico y del materialismo histórico, extrayendo siempre sus ideas y sus teorías del análisis de las condiciones objetivas y de las tendencias existentes en ellas; y es por esta rigurosa consistencia real que esta filosofía se ha desarrollado hasta realizarse en la práctica.

Las raíces del materialismo dialéctico en la filosofía china

Establecida la República Democrática Popular y atendiendo justamente a la rica experiencia adquirida, el pueblo chino muestra un notable interés por la cultura humana en general y se esfuerza por desarrollar esta herencia histórica, ya sea que se haya originado en China o en cualquier otro país de la tierra. Estudiándola con amplitud y profundidad, los chinos van obteniendo de ella, después de someterla a un riguroso examen crítico, todo lo que tiene de valioso y de útil para el mejoramiento de la vida hu-

mana, a la vez que descartan lo que ha perdido su valor o resulta inaplicable en la actualidad. De este modo, conservan viva la tradición que fecunda positivamente su actividad y, al mismo tiempo, guardan en los museos y en los archivos lo que ha caducado, para que sirva de enseñanza. En particular, se dedican a investigar la historia de la filosofía china, lo mismo que la historia militar, política, económica, científica y artística de China. Como resultado de estas investigaciones, han podido comprobar cómo el desarrollo histórico de la filosofía china ha servido para preparar el camino hacia el materialismo dialéctico y el materialismo histórico.

De acuerdo con el estudio realizado por el filósofo contemporáneo Feng Yu-lan,[1] desde el comienzo mismo de la filosofía china se puede advertir ya que en ella existe la preocupación por la actividad práctica del hombre y por el mejoramiento de la vida humana. Surgida en el meollo de una civilización agrícola de tipo feudal, la filosofía china tuvo su primer gran maestro en Confucio (551-479 antes de nuestra era), quien murió cincuenta años antes del nacimiento de Platón. En sus escritos refleja las condiciones particularmente miserables en que se encontraba el pueblo en ese tiempo. No pudiendo descubrir el remedio para esta situación, Confucio imaginó una utopía, enteramente análoga a las que se originaron más tarde en Europa, en el período del capitalismo naciente. En esta supuesta edad de oro, que es situada en los albores de la humanidad, existía el reinado de la paz universal. "Cuando era frecuentado el gran sendero de la verdad", dice, "y el Imperio era considerado como un bien común perteneciente a todos; entonces, se escogían como jefes del Estado a los hombres virtuosos y capaces que sabían mantener la confianza y hacer prevalecer la concordia. Los hombres no se limitaban a tener amor por sus parientes, ni a mostrar solicitud paternal por sus propios niños, sino que se las arreglaban para que los ancianos tuviesen lo suficiente hasta el fin de sus días, para que las personas de edad madura pudiesen hacer frente a todas sus necesidades, de acuerdo con sus costumbres, para que los niños tuvieran manera de desarrollarse y no faltara el sustento a los viudos, las mujeres, los huérfanos, los ancianos sin hijos y los débiles; para que los hombres tuviesen empleo u oficio, y para que las hijas solteras encontrasen familias en cuyo seno se pudieran desposar. No había fraudes, ni

1 *Mao Tse-tung's 'On Practice' and Chinese Philosophy,* en "People's China", núm. 10, vol. IV, 16 de noviembre de 1951.

robos, ni desórdenes, ni bandidaje. Las casas tenían puertas al exterior sólo para precaver del viento y de la lluvia, pero carecían de cerrojos, porque no había temor de ladrones. Se trataba, en verdad, de lo que podemos llamar la concordia y la fraternidad universal". De esta manera, Confucio consideraba que era necesario conocer las antiguas tradiciones para obrar conforme a ellas, pero creía que servían únicamente para actuar en el dominio de la moralidad.

Más tarde, en el siglo IV a. n. e., Mencio, quien se apoyó en la misma corriente idealista de Confucio, describió bien la situación de su época. "La imperfecta repartición de los bienes y de los cargos —de los derechos y de los deberes— es verdaderamente la gran desgracia de la humanidad; en cambio, el justo reparto de los derechos y de las obligaciones constituye el bien fundamental para toda la sociedad". Y añadía, por otra parte: "En los años de abundancia, el pueblo se mantiene en la desgracia y, en los años de escasez, no escapa a la muerte. Colocado entre tales extremos, el pueblo teme verse privado de lo estrictamente necesario y solamente se preocupa por no morir. En tales condiciones, ¿cómo puede ser posible que asista a las escuelas, para seguir la enseñanza de las leyes de urbanidad y de justicia?". Con todo, a pesar de que Mencio llegó a reconocer al pueblo el derecho a sublevarse contra la tiranía, sin embargo, tampoco logró descubrir la manera de modificar las condiciones de vida del propio pueblo, que tanta indignación le producían.

El materialista Mo Ti (479-381 a. n. e.), destacó la importancia que tienen los tres aspectos del conocimiento: su origen, su fundamento y su comprobación. Mostró que es la experiencia, ya sea en forma directa o indirecta, la que sirve de fuente al conocimiento. También descubrió que la práctica social es el criterio que permite comprobar el conocimiento adquirido. Finalmente, advirtió la mutua acción existente entre la práctica y la teoría, como impulso para su desenvolvimiento recíproco. En cambio, los filósofos taoístas adoptaron el idealismo extremo, negando tanto el conocimiento fenoménico como el conocimiento racional. Por lo contrario, Han-Fei-tsé (280-233 a. n. e.) decía: "Formular juicios sin someterlos a prueba, es cosa de necios; y quienes se fían de tales juicios fortuitos se orientan por mal camino". Algún tiempo después, Wang Chung (quien nació en el año 27 de nuestra era), continuó desarrollando la tradición materialista dentro de la filosofía china. Así, decía: "La acción sólo puede ser comprendida por sus resultados", y agregaba, "ninguna teoría puede ser conside-

rada como definitiva, hasta que no se encuentre comprobada". Al propio tiempo, Wang Chung hizo un notable adelanto filosófico, cuando puso al descubierto que el conocimiento racional es la etapa superior del conocimiento sensorial.

En los siglos XI y XII, la escuela de Tao Hsueh, o de los moralistas, realizó una importante investigación histórica, por medio de la cual logró clasificar a los diversos filósofos anteriores, de acuerdo con las doce posiciones siguientes: 1. Quienes consideran que el conocimiento precede a la acción. 2. Quienes estiman que la acción es anterior al conocimiento. 3. Quienes sostienen que el conocimiento y la acción se producen alternándose mutuamente. 4. Los que encuentran que es fácil conocer, pero difícil actuar. 5. Los que afirman que la acción es fácil y el conocimiento difícil. 6. Los que advierten dificultad tanto en el conocimiento como en la acción. 7. Aquellos que identifican el conocimiento y la acción. 8. Los que separan a la acción del conocimiento. 9. Los que consideran que el conocimiento y la acción se complementan mutuamente. 10. Quienes conceden más importancia al conocimiento que a la acción. 11. Quienes estiman más a la acción que al conocimiento. 12. Quienes equiparan el conocimiento con la acción. Por su parte, uno de los miembros más eminentes de esta escuela de moralistas, Chu Hsi (1130-1200), escribió: "En general, el conocimiento y la acción se complementan recíprocamente... Aún teniendo ojos para orientarse, nadie podría caminar si no tuviera pies; del mismo modo que, contando con los pies para caminar, no es posible orientarse sin los ojos... Cuando alguien conoce sin apoyarse en la acción, no adquiere un conocimiento suficiente. Sólo después de que se ha tenido la experiencia personal en la acción, es que el propio conocimiento puede enriquecerse y llegar a ser diferente de lo que antes era".

Al comenzar el siglo XVI, el filósofo Wang Yang-ming (1472-1528), descubrió la unidad inseparable que existe entre el conocimiento y la acción. Afirmó, en consecuencia, que el conocimiento es el principio de la acción, y que la acción es la consumación del conocimiento. Igualmente, aseveró que la precisión en la acción conduce al conocimiento, del mismo modo en que el conocimiento inspirado en la sinceridad y en la buena fe nos encauza hacia la acción. Más adelante, en el siglo XVII, Wang Chuan-shan (1619-1692) desarrolló esta concepción filosófica, arribando a las siguientes conclusiones: "Conocer no es necesariamente una cosa difícil, lo que sí lo es, ciertamente, es actuar... el conocimiento depende de la acción

para ser provechoso; pero, en cambio, la acción no depende del conocimiento para ser eficaz. La acción puede ser un resultado del conocimiento, pero no todo conocimiento conduce a la acción ... La acción implica necesariamente conocimiento, pero el conocimiento no implica acción ... (por esto) un hombre sabio nunca pretende conocer, sin actuar al mismo tiempo".

Ya en nuestro siglo, cuando sistema feudal de China se aproximaba a su fin, Sun Yat-sen formuló su propia teoría acerca de este problema tan importante. Así, se pronunció por la precedencia de la acción respecto al conocimiento, fundándose en la riquísima experiencia que obtuvo por su contacto directo con los procesos del desarrollo social, como dirigente de la Revolución de 1911. Además, para confirmar su teoría, adujo numerosos ejemplos científicos y tecnológicos. Con ésto, se distinguió radicalmente de los filósofos anteriores, quienes se limitaban siempre al dominio de las actividades morales; por consiguiente, puso de manifiesto el agudo contraste que existe entre la filosofía bùrguesa y la filosofía feudal. Sin embargo, por este mismo carácter burgués de su pensamiento, Sun Yat-sen llegó a la conclusión de que el conocimiento teórico es más importante que la acción, porque presenta mayores dificultades. En cierto sentido, su teoría sirvió para impulsar la práctica revolucionaria de su época; pero, al mismo tiempo, la sobrestimación en que tuvo a la teoría, llevó a muchos de sus discípulos a considerar el movimiento revolucionario como una lucha en la cual la inmensa mayoría del pueblo ignorante tiene que aceptar ciegamente la dirección de una minoría, que ocupa esta posición privilegiada tan sólo por que posee el conocimiento. En consecuencia, Sun Yat-sen fracasó en su empeño por descubrir los principios y las leyes de la revolución china; y tampoco pudo encontrar la solución correcta para el tradicional problema filosófico de la relación que existe entre el conocimiento y la acción.

Tales son los principales antecedentes históricos que allanaron el camino hacia la integración de la teoría filosófica del materialismo dialético, con la práctica revolucionaria del pueblo chino.

Una creación de Mao Tse-Tung: sobre la práctica

La síntesis científica de las experiencias prácticas logradas por la revolución popular, dirigida por la clase obrera china y por su organización

política —el Partido Comunista— ha sido formulada por Mao Tse-tung, en su estudio *Sobre la Práctica.* En este trabajo, Mao Tse-tung hace una explicación luminosa y profunda —en un lenguaje sencillo y de gran belleza— de la teoría del conocimiento. Desarrollando los principios del materialismo dialéctico, destaca la función desempeñada por la práctica en el proceso del conocimiento y el significado que tiene la teoría revolucionaria en la realidad de la lucha social. La obra se caracteriza por el modo admirable como se combina lo concreto con la viveza en la expresión, para presentar el análisis penetrante de uno de los problemas más intrincados de la filosofía, a la luz de su interpretación dialéctica y materialista.

El estudio *Sobre la Práctica* fué escrito por Mao Tse-tung en julio de 1937, justamente cuando la Segunda Guerra Civil Revolucionaria acababa apenas de terminar y comenzaba la difícil Guerra de Resistencia Antijaponesa. En el umbral de este nuevo período histórico, existía la necesidad de realizar semejante trabajo teórico, para preparar ideológicamente a los miembros del Partido Comunista de China en la dura lucha que tenían por delante. Y Mao Tse-tung realizó con tal acierto esta tarea, que su tesis ha quedado comprobada de la manera más grandiosa que es posible imaginar: realizando la revolución popular de la nueva democracia en el país más poblado de la tierra. Por lo demás, el alcance que tiene el estudio de Mao Tse-tung supera incluso a su nación de 500 millones de habitantes, por la universalidad de su carácter, y ahora pertenece al patrimonio común de la humanidad entera.

Las características más importantes que Mao Tse-tung señala dentro de la teoría del conocimiento del materialismo dialéctico, son las siguientes: El desarrollo teórico del conocimiento depende siempre de la práctica, está condicionado por ella, se funda en ella y se desenvuelve por ella. Teniendo su origen en la práctica, el conocimiento teórico adquirido conduce contínuamente a la práctica, tanto para comprobarse, como para desarrollarse y, lo que es más importante todavía, para transformar a la práctica, mejorándola. El problema de saber cuándo un conocimiento, o una teoría, es verdadero, no puede resolverse nunca de una manera teórica, sino que tiene que llevarse siempre a la práctica social, para encontrar su solución en los resultados objetivos producidos por esta última. En rigor, la teoría y la práctica son simplemente dos aspectos, que se contradicen y se complementan, de un proceso único. Siendo inseparables, la práctica y la teoría progresan por la acción recíproca que se ejerce entre ellas y avanzan

en un curso alternado y repetido, sólo que en cada nuevo ciclo de este curso, se enriquece y se eleva el contenido de la práctica y de la teoría.

De este modo, no existe realmente precedencia de la práctica sobre la teoría, ni tampoco de ésta sobre aquélla. Ambas son, además, igualmente indispensables y valiosas. Y es justamente la indestructible unidad de la teoría con la práctica, la que permite al hombre transformar al mundo. La práctica humana se ejercita en diversas formas: fundamentalmente, es actividad productiva, lucha de clases, vida política, trabajo científico y creación artística. El hombre, como ser social, participa en estas actividades y, para tener éxito en ellas, necesita hacer que sus ideas correspondan a las leyes objetivas del mundo, tanto en la naturaleza como en la sociedad. Cuando esta correspondencia no se logra, el hombre fracasa sin remedio en la práctica.

Todo conocimiento tiene su fuente en la percepción humana del mundo exterior, a través de sus órganos sensoriales. Pero, no consiste simplemente en los datos percibidos. Requiere siempre de otro aspecto, que consiste en sintetizar los datos de la percepción, ordenándolos y reconstruyéndolos, hasta llegar a formar conceptos, juicios e inferencias. Sin embargo, solamente cuando los datos perceptuales son abundantes —y no fragmentarios e incompletos— y se encuentran en correspondencia con la realidad existente, es que pueden servir de fundamento para establecer conceptos, juicios e inferencias válidos. La reconstrucción teórica del conocimiento práctico no disminuye su contenido, ni le resta validez; por lo contrario, únicamente cuando ha sido estructurado científicamente dentro del proceso teórico, es que el conocimiento puede reflejar la naturaleza objetiva de las cosas existentes, de una manera más profunda, con mayor certeza y en forma más completa.

En un principio, el conocimiento que el proletariado chino tuvo de la sociedad capitalista y de su etapa imperialista, fué solamente un conocimiento perceptivo, referido a sus aspectos individuales y a las relaciones externas que muestran sus variados fenómenos. Durante este período, que comprende la insurrección de Tai Ping y la rebelión de los Boxers, el proletariado chino constituía lo que se llama una *clase en sí*. Pero, cuando la clase obrera alcanzó el segundo período de su práctica, el período en que surgió su conciencia y se organizó su lucha política, su conocimiento se transformó de perceptivo en racional. Entonces, como resultado de su experiencia continuada en las constantes luchas revolucionarias y de la re-

construcción científica de esta experiencia en forma de conceptos, juicios e inferencias válidos, pudo advertir las contradicciones internas y externas del capitalismo, y comprender la esencia de la explotación de las grandes masas chinas por el imperialismo, aliado con los compradores nativos y con las clases feudales. En esta época, que comienza con el movimiento del 4 de mayo de 1919, el proletariado chino adoptó la teoría filosófica del materialismo dialéctico y del materialismo histórico, empleándola para educarse en el planteamiento correcto de sus múltiples problemas y en el entendimiento de su propia tarea histórica. De este modo, el proletariado chino se autotransformó en una *clase para sí.*

El estudio de Mao Tse-tung concluye demostrando que, en el estado actual del desarrollo de la sociedad, la responsabilidad de comprender certeramente al mundo y de cambiarlo, recae enteramente, con todo el peso de la historia, sobre los hombros del proletariado y de su partido político. Y, ahora, ha llegado el momento histórico de llevar a la práctica este proceso de transformación del mundo, basándola en el conocimiento científico adquirido. Este cambio, cuya necesidad se advierte por todas partes, no puede ser otro que el de convertir un mundo de obscuridad, en un mundo de luz y de armonía como jamás ha existido. Tal conversión comprende: la reconstrucción del mundo externo, la re-estructuración del propio mundo subjetivo, y la modificación de las relaciones existentes entre el mundo subjetivo y el mundo exterior. Semejante cambio se ha efectuado ya en una parte del mundo —la Unión Soviética— y continúa progresando y desenvolviéndose en ella. El pueblo de China y los otros pueblos de la tierra, están pasando ya, o lo harán pronto, por este proceso de transformación, en el cual se realiza finalmente la filosofía.

La realización de la filosofía en China

Cuando tuvimos oportunidad de preguntar al filósofo Yu Kwang-yuan, sobre cuál era la contribución más importante que se había hecho en China, en el terreno de la filosofía, obtuvimos la más sencilla de las respuestas: la aportación fundamental que China ha hecho a la filosofía, es conquistar la victoria de su revolución popular. Y es claro, no es posible pensar en una contribución mejor para el conocimiento filosófico universal, que la de haber elaborado una teoría —conjugando los principios filosó-

ficos del materialismo dialéctico y del materialismo histórico, con la práctica del movimiento revolucionario chino— y, luego, ofrecer la prueba irrefutable de su certeza, transformando a la sociedad y encauzándola por la senda de la humanización de la historia.

En la actualidad, suman millones los chinos conocedores de las leyes que gobiernan la existencia y el desarrollo de la naturaleza y de la sociedad. Debido a su comprensión de la dialéctica materialista, pueden ver más adelante en las perspectivas del futuro. Saben bien que la tarea principal de la filosofía consiste en remodelar al hombre y al mundo, y a ello se dedican con tenacidad. Mantienen viva la valiosa experiencia adquirida en sus treinta años de existencia como *clase para sí*, y la enriquecen con amplitud, de un modo constante y sistemático. En cada solución que encuentran y en el acertado cumplimiento de los planes de su actividad, comprueban una y otra vez que el materialismo dialéctico es, como dice Mao Tse-tung, "una verdad universal que es aplicable en todas partes". Y, al impulsar en manera tan poderosa el desenvolvimiento de la sociedad, verifican con certeza científica cómo "el mayor bien para el mayor número de hombres, es el criterio de verdad en la historia de la humanidad".

Por todo esto es que, en la China nueva, las raíces filosóficas han encontrado su terreno propio y se prolongan en todos sentidos, nutriéndose con largueza de los elementos humanos. La lógica ha adquirido implicación universal y se realiza magníficamente en la práctica, como base de una sociedad organizada lógicamente. La ética expresa en realidad las aspiraciones de la inmensa mayoría de la población, las sustenta en la objetividad de las condiciones existentes, cada vez más favorables para que sean cumplidas, y les sirve de instrumento adecuado para llevarlas a efecto. La estética comprende, en la belleza, la confianza ilimitada del hombre en sí mismo y en sus propias obras, al propio tiempo que mejora su vida en concreto y lo impulsa decididamente hacia nuevas empresas. La concepción del mundo, establecida de acuerdo con los resultados de la investigación científica, le suministra los medios eficaces para transformarlo en la práctica, conforme a los dictados de la razón humana que se ha hecho realidad. En fin, la filosofía entera se muestra en su rostro verdadero, como el empeño mejor y como la actividad más fecunda para superar constantemente la vida humana, en un mundo de paz y de armonía.

Eli de Gortari

SOCIOGENESIS DEL MEXICANO

El indígena mexicano de la época anterior a la conquista ha dejado testimonio de haber vivido con sentido propio su circunstancia cósmica, su cultura y su historia, y de haber intuído y aun en parte definido su ser y su mundo peculiares. Pero la conquista europea fué un impacto lo suficientemente profundo para producir el desquiciamiento del mundo indígena. Desde entonces, el indio sólo en escaso número sobrevivió separadamente como ser psíquico, racial y cultural, al margen del desarrollo de la colonia y de México independiente. Después de la conquista *el* indio y *lo* indio entraron a formar parte del germen de lo mexicano, sea como factor económico y social, sea como factor racial y cultural del mestizaje, o simplemente como elemento de la circunstancia vivida por sujetos de distinta estructura psicológica y con diferente destino histórico.

Lo mexicano propiamente dicho, comenzó a existir y desarrollarse durante la colonia. Dado el momento histórico de la cultura y la sociedad occidentales, el español, de mentalidad medieval, intentó reproducir el sistema feudal en América, pero fué arrastrado por tendencias más poderosas, de reciente nacimiento, a desarrollar la estructuración de una sociedad capitalista —por el tipo de relaciones de propiedad y de trabajo— aunque con ciertas modalidades especiales. La más importante de ellas, entrecruzada con el sistema de relaciones económicas, fué su composición étnico-cultural, es decir, una superestructura fundada en conceptos de cultura objetiva —como el tipo de costumbres— y subjetiva —como la vivencia religiosa— y en distinciones raciales.

El contacto del indígena con el español produjo, por una parte, seres nuevos, desde el punto de vista biopsicológico: los mestizos, y, por otra, la cultura mestiza, en sentido objetivo —mezcla de técnicas, actitudes, conceptos— que fué recubriendo por igual poco a poco, lo mismo a los indios

que a los mestizos, criollos o europeos. Era también común a estos grupos étnicos el paisaje, la tierra. Ambos elementos ejercían su influencia sobre los tipos de hombres asemejándolos paulatinamente en varios aspectos, pero adquirían diferente sentido según eran vividos por cada uno de ellos.

El indio mestizado, en cierta forma marginal al proceso fundamental de la cultura y de la sociedad coloniales, conservó invariable su estructura psíquica y con ello su peculiar manera de concebir y sentir los elementos objetivos de su circunstancia. Pero hay que hacer algunas distinciones. El indio que vivía independiente, conservó cierta lozanía de vida, equilibrio social y psicológico y una mayor pureza racial, mental y cultural. El sometido, o desarraigado y deambulante, en cambio, llegó a degradarse hasta perder su significación humana y convertirse en el detritus de las grandes concentraciones de población.

El mestizo reproducía física y anímicamente, a veces los caracteres del indígena, a veces los del español. Su cultura externa dependía de que quedase incorporado al grupo indio o al grupo criollo o europeo, o de su libertad estamental, que no le salvaba, por otra parte, de quedar sometido en lo económico y social al español o al criollo. Era pues social y culturalmente un elemento fluctuante y desde el punto de vista psicológico un atípico. Tanto más cuanto que la presión del medio en que se moldeaba contradecía o favorecía su equilibrio psicológico, y originaba una gama heterogénea de tipos que iban desde el mestizo eclesiástico o letrado hasta el mestizo proletarizado de los obrajes y el mestizo-plebe de las grandes ciudades, y desde el mestizo-administrador hasta el mestizo-peón de las haciendas, o el mestizo-indio de las comunidades indígenas. Sin embargo, una estructura biopsicológica podría considerarse les era general, por el impacto de la sangre india y sus manifestaciones psíquicas imborrables, y por la constante de sus complejos, nacidos al quedar aprisionados entre el subsuelo indio y la estructura de la clase dominante criollo-europea, y no tener, por consiguiente, estabilidad ni seguridad sociales.

El que podríamos llamar mestizo colonial fué un ser, desde el punto de vista social explotado, desde el punto de vista psicológico oprimido, y desde el punto de vista ontológico irrealizado, incapacitado por su situación e incapaz por su ser de asimilarse la totalidad de la cultura mestiza como un mundo propio, o de otra forma dicho, inferior todavía al requerimiento histórico de la cultura mexicana que venía formándose. Careció de bases objetivas para tomar conciencia de su ser peculiar. Creó, sin embargo,

cultura mestiza, aportando nuevos elementos a lo mexicano. Vivió su oficio cotidiano trunco de pasado y de porvenir. Y fué solamente como la voz del profeta la anunciación de un destino que llegaría más tarde.

Ser en posesión anímica de lo cultural e histórico propio, el indio fué destruído por la conquista. Nuevo ser, envuelto en *lo* mexicano ya existente, pero insuficiente para interpretar y realizar un destino histórico, el mestizo colonial anticipó solamente un bosquejo del ser mexicano por venir.

Más cabal realización histórica tuvo la ontología del criollo de la sociedad colonial. Sus condiciones de existencia ante todo, y correlativamente su libre vida subjetiva y su libre expresión psicológica, permiten explicarlo en lo esencial.

Por el solo hecho de serlo, la sociedad hispanoamericana diferenció a todos y cada uno de sus componentes respecto de los que les habían dado origen. Ni el "indio latinado", ni el "español indiano" eran ya iguales a sus ancestros, aun cuando conservasen inmutable su fondo anímico. La adopción de la cultura objetiva ambiente era ya un rasgo diferenciador. De ahí el nombre. En alguna proporción, el espíritu mismo, en sus capas profundas, cambiaba, según podría mostrarse mediante analíticos detalles. Sin embargo, decíamos, sus tipos permanecieron casi inmodificados.

Los verdaderos hijos de aquella sociedad fueron el mestizo y el criollo, porque su realidad ontológica fué producto de la interacción de los factores particulares: la tierra, la convivencia, la raza, las circunstancias económicas y la posición social, la psicología y la cultura. Entre ambos existió aproximadamente la misma diferencia que entre los hijos de la carne y los hijos del amor, entre los hijos legítimos y los hijos no reconocidos, expresiones que uso en un sentido figurado porque no estoy de acuerdo en relacionar directamente el hecho social con la situación jurídica. Por su estructura de propiedad y poder y por su mentalidad racista, la sociedad novohispánica, madre común, colocó en diferentes posiciones a sus dos clases de hijos, el mestizo desheredado y oprimido y el criollo libre y privilegiado.

El criollo heredó el poder social de sus padres españoles. Por varias generaciones vivió mezclado familiarmente a ellos, usufructuando su riqueza hasta el punto de poder dedicar su vida a menesteres no económicos. Más tarde perdió toda liga directa con los españoles y se reprodujo en

línea propia. Con esta independencia filogenética se correspondió su independencia económica. A base de la herencia paterna de las primeras generaciones constituyó su propio patrimonio y lo amplió después hasta dominar una parte de las fuerzas de producción de aquella sociedad, la tierra y la mano de obra india, mestiza, negra y mulata. Esto puso a un núcleo criollo frente a frente del español, el otro grupo dominador, y frente a frente de la administración colonial, que se formaba con cuantiosos bienes realengos y rentas públicas. La Iglesia reproducía la división de la sociedad. El criollo fué, generalmente, eliminado de los monopolios del comercio, la industria y la finanza; su destino quedó más bien unido a la tierra y la explotación directa del indio. Habiendo encontrado esta salida, que estaba implícita en el desenvolvimiento filogenético, económico y social del régimen español, el criollo, como clase, no fué un explotado, sino un explotador rival del español y del rey que a éste protegía. La liga del criollo con el desarrollo autónomo de la colonia no podía ser más clara ni más íntima. Las fuerzas motrices de la sociedad en la que ocupaba un lugar de dominación de los elementos sociales y de oposición ante el español, lo tenían señalado como su representante histórico.

Aún más porque en correspondencia con la dinámica social se hallaba su libre desenvolvimiento psicológico y cultural, efecto y a la vez causa de su realización histórica. Desde el punto de vista social, el criollo no padecía traumas psíquicos contrarios a su desarrollo, sino al contrario, reacciones que le servían de estímulo. El sentimiento de rivalidad que sufría frente al español, lo mantenía saludablemente tenso y alerta. Y el complejo de inferioridad, con levedad le inducía a la sublimación en el esfuerzo económico y cultural.

Lo que en el indio era círculo de silencio y soledad, y en el mestizo doblez, cinismo, hipocresía, servilismo, frustrado gesto, en el criollo era señorío, descreción, equilibrio y espera. Si no un optimista siempre, podría decirse que fué un constante esperanzado. Y desde el ángulo de vista de los valores, a veces no conocer España y contrapuestamente el vivir la facilidad o el esfuerzo cotidiano, sentir la caricia del paisaje y el cálido amor criollo, indio o mulato, le ligaba con máxima fuerza a la tierra mexicana. Ir a España a compararse con los inmigrantes, servía de confirmación a la vivencia entrañable. El temperamento psicológico podía ser prototípico del de sus ascendientes españoles, o parcialmente doblegado

por gotas de sangre o clima ambiente; los seres y cosas queridos eran siempre los de este mundo. Mundo podría llamársele porque eran unos y distintos la tierra y sus atributos, la sociedad que en ella vivía, las costumbres aprendidas, las atenciones de la mente, los sucesos de la historia en el cercano escenario, y unos y distintos en fin los rasgos de la realidad circundante, penetrantes del alma. El criollo fué ya así otro ser, diferente del español, aunque física o psicológicamente se le pareciera. Y tanto más cuanto que compartía con el indio, con el mestizo y el mulato un destino y una cultura comunes, que enriquecía con sus aportaciones y que vivía como animado puente entre lo europeo y lo mexicano, confundiéndolos a su modo con su propio sino.

De la conciencia intuitiva de su ser y su papel histórico derivó el criollo profundo interés por la cultura humanista. El humanismo fué el medio más alto de análisis y de expresión espiritual que cupo al criollo alcanzar en su existencia, un elemento de la cultura española y universal que supo aprovechar para dar sentido a su circunstancia. No doy a esta interpretación valor pragmático. Quiero decir que, habiéndola asimilado, encontró en ella conceptos y principios adecuados para expresar, al menos, los temas, visiones y sentimientos de su mundo propio.

La cultura humanista española tuvo en América ocasión de una especie de renacimiento. Amalgamada íntimamente con la tradición teológica católica de los siglos XV y XVI, introdujo al lado de la dominación, a veces bárbara de los conquistadores, el problema crítico moral de la conciencia, de los títulos de la conquista, de los derechos de guerra y esclavitud, del tratamiento y naturaleza de los indios, del lícito rescate, de la organización cristiana y recto ejercicio de la autoridad, de la legislación protectora, etc., etc. La conversión evangélica dió a la colonización el sentido de un "segundo apostolado". De esta preocupación religiosa surge el indigenismo como actitud de estudio. Su fin estriba en alcanzar la comprensión íntima de la cultura autóctona para destruir sus formas infieles demoníacas o conciliar respetuosamente las que no fuesen opuestas al dogma del humanismo cristiano. De esta manera quedó enmarcada y asegurada, aunque no realizada, la consideración humana del indio. Obsérvese que el planteamiento del problema, referido al indígena americano, es esencialmente religioso y trascendente. Aunque comprendía, como es natural, implicaciones de tipo antropológico, social y jurídico, no surgía de la experiencia, sino del dictado de la común naturaleza espi-

ritual que todo hombre posee por ser criatura de Dios. Es decir, era un humanismo teológico-trascendental.

Su sentido histórico puede decirse que fué el de un supremo esfuerzo de la cultura occidental, singularmente representada en España, por comprender desde su punto de partida más alto, una humanidad ajena.

Frente a tales dos rasgos principales del humanismo que los españoles aplicaron al indio, el criollo le imprimió un sello de secularización, de empirismo, y lo aplicó a definir y expresar su ser y su circunstancia y valorar en forma positiva sus cualidades. Hizo algo así como una revolución egocéntrica en la que la cultura indígena misma quedó bajo la perspectiva de lo peculiar criollo. Ello es patente desde el siglo XVI, desde la época en que Cervantes de Salazar y Balbuena mostraban las excelencias de México, de su belleza física y su calidad científica y literaria, y la capacidad indudable de sus naturales. Alfonso Reyes ha subrayado esta "precocidad del mexicano", al comentar los conocidos sonetos anónimos del "resquemor criollo", que oponen a la rudeza del "arribista" español el señorío del indiano, o afirman en nombre de éste las grandezas de América.

Mucho más clara es esta reducción inmanentista del humanismo que hacen los criollos en los siglos XVII y XVIII, a medida que se introducen y practican en Nueva España los progresos científicos de Europa, y a compás que crece la preponderancia demográfica y el poder social de aquéllos. Baste citar a Sigüenza y Góngora y Sor Juana. Pero quiero detenerme un poco más en el análisis de algunos aspectos del siglo XVIII, en que culmina por así decir la correlación del humanismo con la historia social de los criollos, que con ayuda de otros factores, plasmó entonces entre la realidad y la idea, entre la personalidad psicofísica y cultural, y la autonomía política, el primer esbozo de una patria mexicana.

No es un hecho fortuito que hayan sido jesuítas criollos los que de manera principal destacaron en las actividades literarias, científicas y filosóficas más altas de aquel siglo. La extraversión cosmopolita característica de la orden y su sentido de modernidad, por una parte; y su vocación a la acción y su arraigo en la vida de relación hispanomexicana, por la otra, bastarían para explicarlo, de no considerarse escuetamente su origen americano. La obra misional de los jesuítas en México hubiese tenido una trascendencia enorme en nuestra historia, de no haber sido truncada por su expulsión. Habría cambiado incluso en forma radical el sentido de

nuestra independencia y de nuestra vida nacional. Lógico derivado de su espíritu era su máximo interés cultural por lo mexicano, que desde Acosta en el siglo XVI formulara su original punto de vista. Tampoco es mero accidente el hecho de que con ellos adquiera la historiografía un rango y un sentido muy diferentes de los que hasta entonces tuvo.

En efecto, en tres agrupamientos fundamentales me parece que podrían clasificarse las obras históricas de los siglos XVI y XVII: en primer lugar, los historiadores de la conquista —entre los que figurarían criollos como Suárez de Peralta y Dorantes de Carranza, que si bien rectifican juicios perjudiciales a su casta, siguen no obstante el modelo de los cronistas españoles—; los historiadores de la cultura indígena —entre los que hay españoles, indios, mestizos y criollos, todos formados en el punto de vista europeo—, y, por último, los cronistas de las órdenes religiosas. Diluído en las minuciosas narraciones y juicios de los historiadores del primer grupo, pero absolutamente claro y predominante en los de los otros dos, se revela el criterio providencialista, escolástico, en virtud de cuya influencia resultan deformados los hechos e interpretaciones contenidos en sus crónicas e historias. Privaba entre ellos el interés de demostrar la validez del argumento evangélico, según el cual la historia indígena, el descubrimiento, la conquista y la colonización —sus principales temas— tienen el sentido de una lucha entre Cristo, el verdadero Dios, y el demonio, imbuído ancestralmente en el alma indígena. Resulta claro que este modo historiográfico estaba implícito en la profesión del humanismo trascendentalista que dominó la primera etapa de la cultura novohispana, el cual, en síntesis, no era sino el punto de vista europeo.

Al secularizarse ese humanismo por la interpretación criolla, se secularizó con él la historia. Los máximos representantes de esta disciplina en el dieciocho, Clavijero y Cavo, son un acabado ejemplo de ello. Su método y su criterio de interpretación básanse, según es sabido, en el principio de la verdad y de la idea demostrada, que los lleva a un afán probatorio inaudito y a una revisión y autocrítica constantes. Cierto que no deja de aparecer en ellos el reconocimiento de la intervención divina y el plan providencialista de la historia, pero está en sus obras relegado a segundo término y subordinado a la interpretación que pretenden obtener del material mismo con que han ilustrado sus conocimientos, a cuya validez objetiva sujetan el sentido del argumento evangélico ampliándolo

a abarcar las formas humanas indígenas, que no por ser distintas son menos valiosas, y tan respetables como las de los europeos. ¿No es, acaso, que en su ser y circunstancia han encontrado que la historia de México tiene ya entonces un sentido propio inmanente que no es conveniente subordinar a planes preconcebidos porque la historia cumple mejor de esta manera su función en la cultura, en la comprensión del pasado y la preparación del porvenir? ¿Y a su vez, no es esta apreciación resultado de las sensaciones existenciales del criollo que está ya, después de casi tres siglos, ante su historia, con un pasado, un presente y un futuro, que a él llegan y de él parten? El hecho mismo de que la historia, una historia de interpretación secular, fuese la forma culminante de la cultura humanista del dieciocho mexicano, es un dato que por su naturaleza muestra su relación íntima con el desarrollo social del criollo a través del tiempo, aunque también, según como ya lo han observado los historiadores de la filosofía, con la introducción de la filosofía experimental y de la ilustración. En todo caso esto último sería un elemento más de la plasmación criolla, que naturalmente supone a esta clase actuante, que la desarrolló.

Si se quiere precisar, por otra parte, el grado de concreción ideológica y política que ya entonces alcanza la ontología criolla en la cultura, y particularmente en su concepción de la historia, basta analizar los capítulos que Andrés Cavo dedica a la reseña de lo que él mismo llama "yugo de los españoles", y sus reiterados juicios acerca de la responsabilidad histórica de los conquistadores y colonos de ese origen, considerados como enemigos de los americanos.

Tenemos, pues, que, de los componentes étnico-culturales de la sociedad colonial, excepto el español que se conservó tal y que no podía ver en la historia de la colonia sino una parcela de la suya nacional, el único de quien se puede asegurar que tenía conciencia histórica, es decir, conciencia de su propio destino, era el criollo. El indio la había perdido destruída por la conquista, y naufragada al caer en manos de sus dominadores. El mestizo no la alcanzaba todavía por existir aún sólo como clase no poseedora, excluída de la alta cultura, sin manifiesto destino.

Cabe entonces preguntarse si el criollo colonial por todo lo dicho es el que debe considerarse como el mexicano de entonces. Nuestra respuesta es que no, porque no obstante su realización como clase y su conciencia de tal, no obstante su plasmación cultural, el criollo fué, tam-

bién, sólo anticipo del mexicano, pero no el mexicano mismo cuya existencia ha debido requerir precisamente la destrucción del indio, del mestizo, del criollo y del español, tales como eran en la época colonial, es decir, tales como los produjo la sociedad novohispana.

Para reponer las bases claras de este problema debemos repetir lo que hemos dicho al principio, que la colonización española sobre el territorio de México creó una sociedad capitalista con modalidades especiales, de las que la más importante fué su superestructura étnico-cultural. Quiere esto decir que subyacentes a la conciencia política, jurídica y social, actuaban en cada uno de los estamentos-clases de aquella sociedad, formas de conciencia de raza y de clase, que deberían ser destruídas para que adviniese el mexicano, con su conciencia nacional. Lo cual no significa otra cosa sino que en su historia dialéctica estaban en germen varias necesarias revoluciones.

Antes de hablar de ellas, quiero tratar de un aspecto complementario. Por el cálculo de Navarro y Noriega, rectificado según nuevos datos por Mendizábal, sabemos que a principios del siglo XIX había en la Nueva España 5.837,100 habitantes, de los que 70,000 solamente eran españoles, 3.100,000 indios, 10,000 negros puros, 1.245,000 criollos, y 1.412,000 mestizos, tanto de indios como de negros. Esto muestra que, no obstante las ideas racistas imbuídas en la concienca de cada estamento, el mestizaje continuaba sin interrupción. Por reconocer la importancia de este fenómeno es que me he abstenido de usar el viejo término de "castas" con que de antiguo, sin una crítica fundamental, se pretendía describir la composición de la sociedad colonial, sin tampoco darle todo su valor a la comprobación de que el tipo de relaciones de trabajo y propiedad en ella fué capitalista, llegando a distribuir la población en clases, o más bien estamentos-clases, pero no, ni mucho menos, en castas.

Por otra parte, es también un hecho de fundamental importancia el desarrollo de la cultura mestiza, en sentido objetivo, que adquiriendo poco a poco mayor influjo sobre lo subjetivo de todos los grupos que la vivían, fué transformando lentamente su carácter y preparando su comunicación espiritual. Antes de la independencia, la generalización de estas vivencias relacionadas con la cultura externa ambiente, no parecen haber sido lo suficientemente transformadoras como para romper las fuertes barreras psicológicas que separaban los estamentos. Una de las más importantes de éstas, aparte de las básicas ya señaladas, fué la religiosa,

implícita en el concepto cultural que unos grupos tenían respecto de otros, sobre todo al principio, antes de ser más completa la cristianización.

Dicho esto volvamos a reanudar el curso de nuestras ideas.

El sentido de una revolución estriba en los cambios reales que se producen en la situación relacional o en la actitud conciencial de los componentes de una sociedad. En ambos aspectos, la revolución de independencia de México produjo alteraciones fundamentales. Fué, por una parte, la liquidación económico-política del régimen español, consumada por los criollos y, por otra, la irrupción social y política de los mestizos, y el principio de su liberación psicológica.

Es de lo más esencial tener una idea clara de la situación del grupo criollo en el siglo XVIII, como parte integrante de la clase dominadora. Por lo que es posible fijar hasta hoy, puede decirse que participaba al mismo tiempo de alta y baja condición. Es decir, que una parte de él estaba y estuvo siempre en posesión de una fracción del poder social en relación, sobre todo, con la tierra y el indio de trabajo, particularmente en ciertas regiones del país, en tanto que la otra vivía en las ciudades como clase media, aspirante, por lo mismo a su elevación económica y social. Este último grupo pugnaba claramente y de manera particular desde los Ayuntamientos, por aprovechar toda coyuntura política como medio de acceso a la gran riqueza. El otro buscaba reivindicar el valor de la agricultura y su plena libertad y, en lo posible, la libertad de toda actividad económica; porque el peso y la ruina le venían de la mesta, de las limitaciones del cultivo, del monopolio del comercio y la política fiscal. Esta posición del criollo implicaba, en lo político, anhelo de igualdad y libertad generales, pero en forma concreta aludía a los privilegios del español y a la férula del Estado. La batalla tenía que ser dada desde aquellos reductos contra estos obstáculos. Y así fué iniciada en 1808 y terminada con bastante congruencia en 1821.

Pero las verdaderas revoluciones tienen por condición que nunca concluyen como se inician, es decir, que durante su transcurso se les adhieren fuerzas y realidades que operan como modificantes, cuando no como rotundas negaciones de su propósito original. Las adherencias de la revolución de independencia fueron mucho más trascendentales que las pudo haber previsto la mente más aguda de sus contemporáneos, incluso sus propios líderes. Mora nos ha explicado con gran lucidez el estado del movimiento después de su inicio "por arriba" en 1808. Cuando los

criollos palparon la decisión de los peninsulares para resistir a muerte el embate de sus enemigos, llegaron a la convicción de tener que recurrir a la sublevación de todo el pueblo, incluso los indígenas. Se originó un movimiento subterráneo que ya en Valladolid, en 1809, había decidido hacer suyas las reivindicaciones de los bajos estamentos, especialmente de los indios que arropaban por tradición en su corazón el dolor de su derrota. Por una especie de medida táctica, pues, se removieron los más bajos fondos de la sociedad hasta el punto de haber estado el movimiento en peligro de convertirse en una "guerra de Castas", según lo calificara Morelos, que legisló contra ella. La revolución emergió como se levanta la marea. Hidalgo se angustió de sus efectos diciéndola incontenible, y el mismo Iturbide no pudo eludir la presencia de un pueblo más complejo y más grande. Se produjo la unión simbólica de Iguala, y sólo así pudo reanudar la revolución lo más importante de su primitivo proyecto. En el camino se había hechado al indio por la borda, o casi, pero no se había podido eludir, en cambio, la presencia de los mestizos.

La razón fundamental de este cambio inevitable fué el hecho de haberse difundido las ideas democrático-liberales, de procedencia inglesa y francesa, entre todas las capas de la población, con mucha anterioridad al planteamiento político de la autonomía criolla, dando tiempo a que fuesen pensadas y desarrolladas en todas sus consecuencias. Teóricamente incluían la igualdad y libertad de todos los hombres, sin distinción de razas. Aplicadas a la situación de Nueva España tanto querían decir la igualdad y libertad de los criollos ante los españoles cuanto la de los indios, mulatos y mestizos ante éstos y aquéllos. Sin embargo, no era posible que produjesen en poco tiempo un trastorno ideológico general; las ideas están siempre contrastadas por la realidad y necesitan de un principio activo para ponerse en movimiento. En el caso que nos ocupa apenas si tenían un leve apoyo en la organización y la dinámica sociales. Por el camino de la eficiencia profesional, único a su alcance, una mínima cantidad de mestizos habían alcanzado puestos de importancia especialmente en la iglesia, donde la discriminación debía tener lógicos atenuantes, y en los negocios de administración privada y pública. Las ideas liberales no les eran desconocidas; ellas les servían para hacerse la noción de ciertos derechos a la igualdad y libertad, que, a partir de su situación, generalizaban mentalmente contra españoles y criollos. Y éstos, y aun ciertos españoles reformistas, bajo el influjo de las ideas y los

contrastes, no podían menos que reconocer la validez del argumento. Así se produjeron varios proyectos de reforma —como los de Severo Maldonado y Abad y Queipo— en los que la incorporación de los mestizos a una vida económica y política más amplia era recomendada como saludable.

Ya en estas condiciones, al estallar la revolución insurgente era suficientemente claro que la mayoría de los mestizos, no encontrándose bajo el poder directo de españoles, tomaría el partido de los criollos, porque al definirse las filiaciones, aquéllos adoptarían la negación de las ideas liberales condenándolas como engendros del deísmo y el ateísmo. El curso de la revolución dió toda su efectividad histórica a la participación de los mestizos. A su final los encontramos actuando ya como hombres, que sin poder económico todavía, habían de formar con los criollos de su misma condición y, por lo tanto, de sus mismas ideas, el grueso del partido radical por una revolución completa que produjese un pueblo diferente.

El cambio no era sólo político. Al sentir o captar en forma intuitiva el mestizo su nueva situación de mayor libertad, que la revolución había producido, se comenzó a gestar en su alma una transformación correlativa que podría compararse con la de un líquido represado al que de pronto quitasen los muros de contensión. Es decir, una liberación. Debemos considerar, sin embargo, que el fenómeno no fué ni mucho menos de súbito general, como no fué general a todo el estamento mestizo la liberación real ni el sentimiento de ella. Más bien debemos pensar que solamente se produjeron las bases de una posibilidad que poco a poco se ha venido objetivando, desde entonces, y que francamente no llega a ser general sino ahora, después del jalón final de la Revolución de 1910.

Me parece oportuno, sin embargo, mostrar algunas consecuencias del cambio psicológico de los mestizos, que son patentes en algunos individuos, desde la época de la Independencia.

El racismo de la sociedad colonial tenía por base la filiación colorida y la cultural, pero era aplicado a partir de la posición económica. Así, tanto el español como el criollo, independientemente de la actitud teórica que adoptaban la legislación y la doctrina humanista, despreciaban al indio y al mestizo, salvo excepciones de interés económico. Los mestizos asimilados a los criollos o a los europeos, despreciaban al mestizo pobre y al indio. De esta manera podemos decir que, diferenciados por el senti-

miento racial, compartido en cierta forma recíproca, había dos grupos en la sociedad colonial, en uno de los cuales estarían confundidos los indios y la mayoría de los mestizos, y en otro los criollos y los españoles. Por lo general, pues, el mestizo sufría, más que vivía el racisco.

El cambio originado por la liberación de la Independencia consiste en la posibilidad generalizada de que el mestizo adquiera posición económica y ascienda en la escala de la cultura y la distinción sociales. A compás que esto se va realizando, se generaliza entre los de su grupo el sentimiento racial contra el indio, quien por efecto de su eliminación política y cultural y su inadaptada condición, es el que va quedando resagado en las haciendas de los criollos como peón, o depauperado en las urbes como obrero y criado. El racismo mestizo, aplicado desde las posiciones económicas de éste, acaba por llamar "indios" y despreciar a sus propios congéneres, sin más base que su bajeza económica.

Los otros complejos del mestizo, que actuaban como respuesta de su conciencia al medio de opresión en que vivía durante la Colonia, han venido paulatinamente perdiéndose, a medida que su grupo se mezcla con los demás elementos de la sociedad, indios, criollos y europeos inmigrantes de varias razas y nacionalidades, y como consecuencia también de su accesión a la riqueza y al poder político.

Empero, todavía hoy, los tipos de su condición que no logran el encumbramiento y la aculturación, conservan aún las profundas huellas del trauma psíquico que les había producido el régimen colonial, tanto más cuanto que coincide en lo objetivo con la perpetuación y a veces con el agravamiento de su situación económica, y con el efecto que pueden ejercer en su psicología los contrastes con el extranjero domiciliado o con el turista, especialmente si son de los que a su vez los desprecian. Si consideramos que esta situación no es tan reciente, sino que por lo menos data de la época porfirista, podemos concluir que un nuevo tipo de mestizo colonial en lo psicológico se ha producido, al entroncarse el capitalismo nacional con el extranjero y al sustituirse el sistema colonial europeo con el americano.

Pero volvamos a los efectos de la Revolución de Independencia que ahora trataremos de analizar en forma más general, con el objeto de anotar sus repercusiones sobre la conciencia histórica de los mexicanos.

Poco se ha pensado en lo que significó la independencia como un movimiento que destruyó nada menos que la fase más adelantada del ca-

pitalismo colonial hispanoamericano. A través de los tres siglos de dominación, los españoles usufructuaron y fomentaron en su provecho la minería, la industria y el comercio interior y exterior. Es evidente que a principios del siglo XIX se estaban alcanzando en Nueva España altos niveles de la actividad económica y de la aplicación técnica, como lo muestra la historia estadística y particularmente el cuadro estudiado por Humboldt. Se había llegado a legislar la libertad comercial y conceder más amplios términos a la industria y el mejoramiento de la minería. La envestida revolucionaria desarticuló el enmallado social, técnico y psicológico que sostenía aquel régimen económico, y todo vino a tierra. Aun la agricultura, que los criollos en parte detentaban, quedando aislada del exterior y en gran parte incomunicada en el interior respecto de sus mercados, debió estrechar sus giros y disminuir sus frutos. Se produjo un verdadero colapso que, complicado con la desorganización político-administrativa, determinó las condiciones de vida nacional en un período que llega hasta la guerra de Reforma, verdadero trance de agonía en que si no supiésemos el final, cabía dudar si México iba a nacer viable o morir en el acto mismo de su alumbramiento.

El único posible dato optimista era el grito de victoria que todavía resonara en Tampico, cuando el general Santa Anna removió el viejo sentimiento antiespañol, y también, quizás, el que resonaba dentro del claustro del Congreso Constituyente, del cual uno tiene la impresión, de que estuvo reunido hasta 1857, debatiendo sobre la organización institucional mientras el ejército, en que formaba la mitad del pueblo, luchaba en los campos, en las ciudades y en las calles por apoderarse de la especie de cascarón vacío del triunfo, y mientras las minorías pugnaban en las asociaciones secretas por favorecer los negocios de una u otra de las naciones extranjeras, para invertir política o dinero y asegurar el triunfo verdadero para el porvenir.

La única cosa estable del sistema nacional parecía ser el campo, donde el terrateniente criollo había permanecido o había vuelto para convivir con sus peones indios acasillados, nuevos siervos de la gleba. Ahí, desde el siglo XVIII hasta 1917, vivió el que todavía hoy se oye llamar "México eterno", porque así pareció ser de inalterado e inmóvil. Verdadera institución quiste fué por todo ese tiempo el régimen rural del país, en el que por una especie de contracción anacrónica se reprodujo el feudalismo tal como no había existido antes en México, ni durante los siglos clásicos

de la Colonia. Vivió ese régimen como a espaldas de nuestra Historia, sin más relación que la económica, mediante la que a cambio de sus frutos daban las desorganizadas ciudades su dinero al "patrón" hacendado para que éste viajase, o viviese ocioso acreciendo sus tierras, vistiendo el deslumbrante traje charro, y disponiendo de la vida y honra de sus gentes, mientras éstas pagaban su eterna deuda de sembrar y cosechar para el amo. Durante mucho tiempo después de la Independencia éste era el único o casi el único México sobreviviente de cuyo primitivo espectáculo saltaba la mente de muchos hombres a los últimos tiempos de la Colonia, del esplendor minero, de las enormes ferias y los lujos de Oriente y Occidente, tanto más cuanto la visión de los diques muertos y las ciudades fantasmas contraían el ánimo y lanzaban la angustiosa pregunta del porvenir: ¿a dónde vamos?

A esta interrogación cuasi filosófica no respondían ni medianamente, ninguna de las clases del pueblo: ni los ejércitos de criollos, mestizos e indios, ni los flamantes diputados nacionales de todo origen, pero libres y cotidianamente deliberantes; ni los terratenientes criollos, ni nadie en verdad. Sólo la intuición, sólo el sentimiento, sólo la esperanza, que el extranjero mata primero y en el mexicano muere al último.

No es inexplicable que de este anhelo de la respuesta, surja la pregunta historiográfica. Ni es pues un enigma sin solución el que por aquellos años de crisis hubiesen surgido las más grandes interrogantes que la conciencia histórica de México se haya hecho alguna vez, que eso y no otra cosa son las obras de Bustamante, de Zavala, de Mora y de Alamán. Preguntas a las que cada uno contestó a su manera, según ya actuaban en ellos, las utopías del pasado o del porvenir, que los llevaban a ver en la reciente Independencia, el principio del caos cuya salida visible era otra sujeción, o el principio del orden, que la realidad flagrante negaba rotundamente, y que la idea sólo era capaz de explicar como un grande anhelo. Con grandes, con enormes lámparas se buscaban *el* mexicano y *lo* mexicano, pero ellos no existían sino en fracciones separadas, cada una representante de algún aspecto y de alguna realidad, pero inconexas entre sí, sin poder dar el espectáculo de un pueblo viviente de una cultura común, y con un ser propio expresable o definible.

Hablo en esta forma porque quiero dar aproximadamente la impresión que me he hecho de lo que es en realidad el México de la primera mitad del siglo XIX. Ni el conservadurismo, ni menos el liberalismo po-

dían dar base efectiva a una conciencia histórica. Aisladamente, algunos conservadores veían con claridad el pasado y lo añoraban, pero enmudecían ante el futuro. Los otros, los liberales, aunque realizaban el pasado y hablaban con fe y entusiasmo del futuro, describían éste tan utópico, tan abstractamente, que no era posible, como no es posible encontrarle relación con la realidad.

El pueblo mismo, deshecho y culturalmente extraño a los medios de expresión, menos todavía daba por sí mismo testimonio de su ser. Ninguna clase o grupo sabían ni concebían continuidad, ni aun oposición, entre pasado y porvenir. Y su literatura, que adquiere hoy inapreciable valor para el conocimiento del mexicano, era sólo un enfoque actualizado de los tipos, pero sin la menor proyección temporal. Podríamos pues concluir, que en esta época no existía una conciencia real del mexicano como pueblo, y que la conciencia individual sólo existía en función de una parte de la realidad o de la utopía.

Solamente quizás existía ya en el ser del mexicano, en el instinto de supervivencia. Se aferraba a la porción de su realidad y su verdad. Trabajaba aisladamente por sobrevivir, y esto era hacer sobrevivir una parte de México; así, en especial, el político. Por todo ello, más bien parecía que *lo* mexicano y *el* mexicano eran cosas que debían forjarse, que debían martillarse. Y eso hicieron el indio Benito Juárez y el mestizo Porfirio Díaz. De aquella época, tal vez, quedó del "laberinto de la soledad" la huella imborrable. Soledad del indio, soledad del criollo, y soledad del mestizo, a quienes la patria sensible no cobijaba.

Sólo a partir de Juárez, antes y después del 67, comienza a articularse el Estado, y con el Estado, la nueva sociedad mexicana. La base de aquél habían de ser las utópicas ideas liberales, la copia de Constituciones extranjeras. La base de ésta el fomento del industrialismo mediante la alianza del capitalismo nacional con el extranjero. La marcha del pueblo fué puesta en movimiento entre las vicisitudes de la lucha por las inversiones de tal o cual país y tal o cual régimen político que las favorecía. La guerra del 47 encontró todavía al mexicano fraccionado, pero las de Reforma y contra los franceses, ya sugieren una decisión tomada. Y con Porfirio Díaz damos el primer espectáculo organizado, así haya sido un tanto a fuerzas. De rechazo se intensifica el que más tarde vino a llamarse "problema de la tierra", por la expropiación de la iglesia, cuyas propiedades raíces pasan a acrecentar la de los ricos latifundistas criollos

o la de influyentes mestizos que se convierten en tales. Correlativamente a todo esto comienza a rehacerse la conciencia histórica nacional, sobre las bases reales que son la reestructuración económica y la dictadura política. El positivismo difunde sus ideas de orden y progreso y se formulan obras históricas que desarrollan su enfoque y su plan, como las de Orozco y Berra, García Icazbalceta, Sierra, Riva Palacio, Payno y Bulnes. Se aplican especialmente a la Independencia y a la época anterior de anarquía, para relevar por contraste la edificante actualidad, y los aspectos políticos que como martillazos forjaron el mexicano durante el XIX.

La estructura económica polariza y simplifica la división social en dos grupos. Una clase dominante criollo-mestiza y una clase dominada, compuesta en su mayor parte de indios y mestizos. Correlativamente a la estratificación hay un renacimiento de las ideas racistas que sufren los de abajo y engolan a los de arriba, ya sin clara línea de color divisoria, diluída en la predominante conciencia de clase.

Surge también un nuevo optimismo compartido por los de arriba, pero negado por la realidad de los de abajo.

El tipo del mexicano actual está casi a punto de aparecer. Sólo le falta hacer saltar la última leve superestructura racista y comunicar la transformación urbana al campo, donde sobrevivía relegado el indio.

El proceso de industrialización, iniciado desde la época de Santa Anna, pero particularmente desarrollado durante los períodos de paz de Juárez y, sobre todo, de Díaz, es básico para explicar la última fase de nuestra evolución nacional. Primeramente porque es el que origina en realidad todo el proceso de reconstrucción a que hemos venido refiriéndonos. En segundo lugar, es el industrialismo el que explica la revolución misma, porque del desarrollo industrial, que aumenta todos los valores económicos, surge la necesidad de revaluar la tierra, entendiendo esto no como necesidad catastral o censaria, sino sociológica, es decir, como necesidad de liberar la tierra de su condición semifeudal e incorporarla a su plena función capitalista. Esta es la razón básica que originó la Revolución mexicana. Desde los centros urbanos donde la industrialización se realiza, partieron los caudillos que fueron a liberar al indio. Comenzó pues, en cierta forma, antes de 1910; Díaz fué solamente su pretexto político; su sentido general enlaza directamente con la etapa nacional de industrialización capitalista. Sus efectos significan una mezcla final de todos los elementos de la población, a un ritmo cada vez más acele-

rado. Alcanza el mestizaje toda su profundidad, puesto que el indio estabilizado en las haciendas es removido a participar en el proceso nacional.

El mexicano queda así distribuído en clases, indistintamente de su origen racial o cultural. El reflejo ideológico de estas condiciones consiste en comprobar que la estructura de la sociedad mexicana actual nada tiene que ver ya con las clasificaciones raciales, que quedan como etapas liquidadas de nuestra historia. El mexicano se vuelve, incluso, enemigo de las ideas racistas, porque le parecen no tener significación social ni humana. En este respecto fundamental el mexicano se ve y se siente distinto del mexicano de las épocas anteriores. Observa su historia como un proceso de lucha contra las distinciones raciales, y, aplicando su actual estado de libertad racial al pasado, lo identifica en las varias etapas como el demiurgo que la ha impulsado. Otro reflejo de esta nueva situación es que el mexicano de hoy considera su historia hecha, ve el pasado como una edificación de la nacionalidad, que hoy vive una etapa superior. Erige altares definitivos a sus héroes —Hidalgo, Morelos, Juárez, Díaz y los revolucionarios posteriores—, en los que siempre ve a los luchadores contra la injusticia racial, del interior o del exterior. Aun cuando los discute en ciertos aspectos que se refieren a valoraciones y criterios de actualidad, los acepta sin crítica como constructores de la patria. En la independencia siente el mexicano que ha nacido, no sólo en sentido político sino más todavía en el social y racial. Dentro de su conciencia histórica, el mexicano de hoy no se autoidentifica con ninguno de los tipos de la colonia, ni con el indio, ni con el mestizo, ni con el criollo. Cree, más bien, que surge en el momento de la Independencia, es decir, de la nada, casi diríamos mágicamente. De pronto está ahí el mexicano, el actual, luchando contra el extranjero español, y más tarde contra el norteamericano en 47. Por contraste, la guerra de Reforma y la revolución contra Díaz, las siente más cerca de su ser actual, como etapas a las que debe haber llegado a ser libre contra partes malas de sí mismo, como la muerta propiedad y la intolerancia religiosa, o el caciquismo rural. Es decir, que su enfoque lo realiza y siente como si fuesen etapas que directamente lo trajeron a su estado actual. No critica su sentido general. Al mismo tiempo ve estas últimas etapas como proyección hacia atrás de su presente, y las interpreta como victorias obtenidas contra fuerzas de retroceso que todavía pueden revivir y que deben sojuzgarse día por día.

Ha nacido por fin el mexicano de hoy, ha negado dialécticamente su pasado colonial que eran el indio, el mestizo, el criollo, con validez conciencial, es decir, con conciencia de divisiones raciales. Hoy ya no existe tal conciencia. Solamente la conciencia del mexicano en general. Conciencia que siendo varia individualmente es una en la vivencia con que podemos comprenderla y sentirla todos y cada uno de los mexicanos. Por la revolución tenemos el tipo físico y psicológico que es ya esencialmente mexicano, con alma, y más que eso, con un ser, definible ontológicamente.

De mexicanos definibles se compone el pueblo que hoy, a través de varias voces suyas, se pregunta: quién es y cómo es. Y este pueblo, mestizo de cultura y de sangre, como todos los pueblos de la tierra, que ha venido forjándose a sí mismo desde Juárez y Díaz, tiene derecho a preguntarse quién es, cómo es, a qué vino y qué quiere. Y a ensayar todas las respuestas posibles, hasta que encuentre una que le satisfaga y le haga marchar a nuevas conquistas, materiales o espirituales. La pregunta radical está planteada: ¿Cómo es el mexicano? ¿Cuál es, o cómo es el ser del mexicano?

Tenemos hoy la ventaja de poseer un nuevo y al parecer fino instrumental de análisis, cuya marca y procedencia es lo que menos nos importa. Se llama instrumental de filosofía, de psicología, de sociología, de antropología, de literatura, de historia y con todo él junto, tal vez no muy tarde sea posible responder a la pregunta que la literatura y la filosofía han lanzado al conjunto de los mexicanos: ¿Cuál es, cómo es el ser del mexicano?

Tiene razón Leopoldo Zea; tal vez el mexicano no ha tenido hasta hoy verdadera conciencia histórica y ha pensado su historia afirmándose y negándose en parciales realidades y puntos de vista, pero no asimilando la negación y la afirmación en una síntesis dialéctica. Sin embargo, debemos preguntarnos también si no desde ahora podía estar dando muestra de tenerla, por el hecho de haber planteado él mismo el problema de tal conciencia, y haber planteado Uranga la pregunta ontológica.

La historia ha sido siempre lenta y rezagada, tal vez por tan cercanamente humana. Hoy mismo no sería posible que respondiese con entera lucidez a la supuesta interrogación. Sólo se atrevería a decir que lo que ella ve es un proceso de mestización que ha dado por resultado la cultura mexicana, primero, y después, mediante la fusión de sangres y la producción de un tipo psicológico vario pero unificado en la viven-

cia cultural, al mexicano de hoy, que es quien parece que la está viviendo con más auténtico sentido.

También podría decir que, detrás de la historia del mexicano, otra actitud historiográfica ve la marcha del capitalismo colonial europeo, sustituído más tarde por el capitalismo americano y la consiguiente estructuración de la sociedad en clases, que en su desarrollo llegan a destruir la superestructura étnico-cultural superviviente de la colonia.

Y, finalmente, podría decir que la pregunta por el ser del mexicano es o le parece esencialmente histórica o temporal, nacida del momento en que hay razones poderosas para preguntarse por él y su ser, y que es una manifestación más de la conciencia histórica, ante la cual la historia como disciplina tiene el deber de asumir todo y su más alto sentido.

ALFONSO GARCÍA RUIZ

ALGUNAS FORMAS DEL VALOR Y DE LA COBARDIA EN EL MEXICANO

El simple título de esta conferencia, *Algunas Formas del Valor y de la Cobardía en el Mexicano,* evocará en ustedes, sin duda alguna, las imágenes de una serie de tipos, más o menos familiares, como el "macho", el "coyón", el "creído" y tantos otros que en la vida cotidiana del mexicano se presentan frecuentemente. Poco conseguiríamos, sin embargo, si nos limitásemos a la presentación y análisis de esos tipos, dejando a un lado el problema de sus relaciones con los caracteres ontológicos fundamentales del mexicano. En consecuencia, el análisis que voy a desarrollar ante ustedes tendrá, en cierto modo, un doble fondo. Aclararé esta afirmación con un ejemplo: si tomamos el caso del "macho" el análisis tenderá, por un lado, a determinar sus caracteres de tal, es decir, de "macho" y, por otro, a poner de manifiesto la conexión que existe entre esos caracteres y aquellos otros propios del mexicano en general, sea "macho" o no.

Para realizar este objeto que he bosquejado, conviene analizar brevemente los dos términos o polos —el valor y la cobardía— que constituyen por decirlo así, las coordenadas que darán un sentido al campo de nuestra investigación. Una primera ojeada nos revela en forma inmediata que no se trata de dos polos simples, sino, por el contrario, muy complejos. El concepto de valor aparece escoltado por una gran cantidad de palabras que designan matices del mismo: atrevimiento, osadía, temeridad, audacia, intrepidez, son algunas de ellas. Por su parte, la cobardía está en estrecha conexión con miedo, temor, recelo, terror, sobresalto, horror, espanto, pavor y otras muchas. Es decir, que valor y cobardía constituyen dos núcleos de categorías estrechamente relacionadas

entre sí dentro de cada núcleo, hasta el extremo de que las diferencias son solo de matiz, y en ocasiones tan vagas e imprecisas que solo la sutileza semántica de un purista del idioma podría señalarlas.

Afortunadamente, no somos puristas del idioma, ni es nuestro objeto cubrir las omisiones de la Academia de la Lengua, la cual solo consigue confundir al que busque el significado preciso de las palabras. Yo encomiendo a ese mínimo sentido del idioma que todos tenemos la recta comprensión de lo que voy a decir, porque si bien es cierto que el filósofo suele tener serios motivos para temer ser mal entendido, no lo es menos que resulta pesado y farragoso cuando convierte sus exposiciones en meros catálogos de palabras con sus correspondientes significados.

Bastará para nuestro objeto con que nos pongamos de acuerdo acerca de algunos de los términos enunciados, que son los que en definitiva cumplen a los fenómenos que voy a analizar.

Empecemos por el núcleo de la cobardía. En sentido popular —que de paso es el más inmediato y el que toma en cuenta la Academia de la Lengua— la cobardía es una deficiencia que impide al sujeto que la padece arrostrar el peligro. El hombre de la calle dará a la palabra *peligro* su significado más de bulto, más aparente: lo concebirá como una amenaza a la vida, o bien, en un caso menos extremo, como una amea la integridad corporal, o a la libertad física, o, en general, a todo aquello que vulgarmente se considera indispensable para la felicidad —vulgo: comodidad— del individuo. Así, si pedimos al hombre de la calle un ejemplo de cobardía, nos dirá probablemente que es cobarde aquél que no reacciona violentamente ante una injuria cualquiera. No podemos decir que esta concepción de la cobardía sea falsa; de hecho contiene todos los elementos de una concepción exacta; pero incompleta, porque los contiene en forma tácita, y solo se pueden inferir de ella mediante una reflexión posterior. De tal manera, que aplicando ese mismo criterio popular podríamos añadir sin violencia alguna para él, y con solo un sencillo razonamiento, que aquí podemos omitir, que toda acción implica un riesgo o peligro, y que por lo tanto la cobardía es una deficiencia del individuo que lo hace inepto o poco apto para la acción. (No necesito insistir sobre el hecho de que la palabra acción tiene aquí un significado mucho más amplio que el puramente mecánico que suele atribuírsele). Claro está que la ineptitud total solo se da en casos francamente patológicos; pero desde este extremo hasta el de la aptitud plena, podemos admitir, cuando menos en teo-

ría, un número infinito de gradaciones, que está expresado en las palabras de que hablaba antes, palabras que —digámoslo una vez más—, simbolizan otros tantos matices.

Con lo dicho centramos nuestro primer problema, que es el siguiente: ¿Cuál es el matiz —o matices— de la cobardía del mexicano? O en otras palabras: ¿En qué grado se acerca el mexicano a la ineptitud para la acción?

Es evidente que la respuesta a esta pregunta nos ha de allanar el camino para responder a la interrogación complementaria, es decir, ¿cuál es el matiz del valor del mexicano, entendiendo aquí valor como una aptitud para la acción? Aquí necesito hacer uno de esos paréntesis que son tan ingratos para el filósofo como para quienes lo escuchan; pero que resultan indispensables debido a la necesidad que tiene éste de dar a sus palabras un sentido distinto del normal, y debido también a la dificultad que suelen tener aquellos para adaptarse a ese sentido, o, si se quiere, a esa tensión: Y es que cuando digo que la pregunta sobre el valor es complementaria de la pregunta sobre la cobardía temo que se interprete la afirmación en un sentido mecánico, o más bien geométrico, como si el valor y la cobardía constituyeran dos polos entre los cuales se tendiese una línea para medir cómodamente sobre ella el grado de cobardía, y deducir por una simple resta el de valor. Lo cierto es que no quiero decir nada de esto, valor y cobardía se complementan en forma bien distinta, como veremos más adelante.

Apliquémonos pues, a la resolución de nuestro primer problema. Podemos descartar, desde luego, aquellas formas extremas de la cobardía que se manifiestan en una perturbación angustiosa del ánimo, entendiendo aquí por angustia un estado de agudo desequilibrio psicofísico, como lo entienden los psicólogos. Terror, horror, miedo, son situaciones anormales en el mexicano, como lo son en todos los hombres, pues solo se producen en momentos de grave peligro, en que la vida está muy seriamente amenazada. De ahí que, por un lado, sean inesenciales, ya que su único valor para nuestro estudio sería el sintomático: y por otro, son difícilmente determinables, debido a su misma infrecuencia y anormalidad.

Cualquiera que haya reflexionado, siquiera brevemente, sobre el mexicano, podrá señalar, con relativa facilidad los grados o matices en que se manifiesta su cobardía: son estos el *temor* y el *recelo*. Intentaré describirlos brevemente y distinguirlos entre sí, pues aunque parecen con-

fundirse, son en verdad, bien distintos. Consiste el temor en un rehusar aquellas situaciones vitales que, de una manera más o menos consciente y justificada considera el sujeto dañosas o peligrosas. El temeroso se aleja de todo aquello, que a su juicio implique un riesgo. No se confunde con el miedoso, porque en él no hay angustia, no hay desequilibrio violento. El temeroso ya lo he dicho, se aleja; el miedoso, huye.

El recelo es un desconfiar, un sospechar riesgo o peligro en la acción. El receloso actúa, pero no sólo no pone en ello su entusiasmo, sino que además lo hace en un ritmo lento, con precaución, como si procurase evitar la ruptura de algo muy importante, o amortiguar los efectos de su misma actividad, efectos que pueden ser desastrosos para él.

El temeroso vive en un continuo alejarse, en un perpetuo rehuir. El secreto de su vida está en rehusar la vida misma; elige no elegir, y por eso es hondamente contradictorio. El receloso vive en perpetua desconfianza; su elección es vivir pero con precaución, porque esa vida está bajo la amenaza del sobresalto. Se ha dicho que hay en esa actitud una desgana radical; yo no lo veo así: hay gana de vivir reprimida por el riesgo que se entrevé o se sospecha. El receloso acorta las bridas porque un paso demasiado largo o enérgico podría abrir un abismo bajo sus pies.

En su *Ensayo de una Ontología del Mexicano* dice el profesor Emilio Uranga que "el mexicano se siente débil por dentro, frágil. Ha aprendido desde la infancia que su fuero interno es vulnerable y hendible, de aquí todas estas técnicas de preservación y protección que el mexicano se construye en su torno para impedir que los impactos del mundo le alcancen y hieran. De aquí también su delicadeza, las formas finas de su trato, el evitar las brusquedades, las expresiones groseras, pero también esa constante preocupación por escurrir, por pasar inadvertido y la consecuente impresión que desde afuera da el mexicano de evadirse y escabullirse, de no darse a notar. Finalmente esa sensación, tan incómoda a veces, de ocultamiento de la propia persona, de recato; que colinda casi con el disimulo y la hipocresía y que no es en verdad más que la convicción de la incurable fragilidad."

Es claro que esta tesis concuerda perfectamente con la concepción del mexicano como un temeroso o un receloso. Es precisamente esa conciencia de la propia fragilidad el motivo último y radical que se manifiesta en un rehusar la acción o en un aceptarla como algo preñado de amenazas. En mi opinión esta descripción resulta más exacta que la que, unas líneas

más adelante del párrafo citado nos da el propio Uranga: "Las resistencias que se oponen a las realizaciones del mexicano no le impulsan a crecer y a arrasar los obstáculos sino que lo repliegan y ensimisman. Es la desgana en todas sus formas. El desconectarse de los quehaceres, el dejarlo todo para *mañana*. Estar desganado es aparentemente estar aburrido y nunca faltan caracterizaciones de la desgana como aburrimiento. Cuando enseñorea la desgana la realidad humana parece, desde afuera, estar entregada al hastío, pero una inspección más honda disipa la aparente identidad y nos deja ver elementos que no pertenecen ya al hastío puro y simple". "La desgana hace su aparición cuando la vida muelle y elástica obliga sin embargo a una decisión. Nos desganamos para decidir. En este sentido es indiferencia ante las cosas, que podría pasar por contemplación si no se mezclara el oscuro sentimiento de una irresponsabilidad consentida. No decidir es decidir ser irresponsable."

Lo que no se ve claro en la descripción del profesor Uranga es cómo pueden concordar esa desgana que "es indiferencia ante las cosas, entremezclada al oscuro sentimiento de una irresponsabilidad consentida", con esa preocupación por impedir que los impactos del mundo lo alcancen y hieran; con esas técnicas de preservación y protección que el mexicano se construye en su torno. Porque si hay temor de que el mundo hiera o lastime, hay preocupación, que no indiferencia.

Resumiendo nuestros hallazgos hasta el momento, podríamos decir en forma más que breve, telegráfica, que las modalidades de la cobardía específicas del mexicano son el temor y el recelo, y que ambas reconocen su origen fundamental en la fragilidad interior, en el sentimiento de íntima vulnerabilidad del mexicano.

Ahora bien ¿cuáles son las formas concretas en que se patentizan los caracteres que he mencionado? Es claro que en el mexicano aparecen íntimamente enlazados temor y recelo; pero también lo es que en todos se manifiestan de la misma manera, sino que por el contrario, aparecen en formas muy variadas. Es decir, que cabe distinguir distintos tipos entre los que tienen esas modalidades esenciales. De tal manera es así, que mi descripción anterior del temeroso y el receloso —la cual cumple sin duda a muchos mexicanos— parece no corresponder a otros que, a primera vista presentan una imagen enteramente distinta. Recelo y temor toman en ellos formas tan insospechadas, viajan por tan retorcidos y enredados vericuetos, que solo un análisis minucioso podría recono-

cerlos. ¿Quién diría en una mirada superficial que esos caracteres anidan en el alma del "macho", del "creído", del "sabroso"? Solo un minucioso proceso de desenmascaramiento podría descubrirlos, nombrarlos con sus nombres verdaderos, pasando a través de los pseudónimos que adoptan. Y ya dije al principio de esta conferencia que era esa una de mis tareas. Emprendámosla pues, con ayuda de las categorías que en esta excursión por el campo de la cobardía hemos intentado determinar. Porque será en ese análisis de cada tipo concreto en el que nos encontraremos con las modalidades más específicas del valor en el mexicano, lo cual no es paradójico, como pudiera parecerlo, dado que nuestro punto de partida ha sido cabalmente el opuesto. Para dar coherencia sistemática a mi exposición, para no perder el hilo conductor cuya conservación implica tantos desvelos para el filósofo, me veo obligado a incurrir en una flagrante falta de consideración para con ustedes que tan pacientemente me escuchan; y es que, una vez más, he de abusar de su paciencia repitiendo lo que considero básico, para estructurar sobre ello todo lo demás. No me cabe la menor duda de que me he excedido en las repeticiones; pero hasta ahora las he justificado ante mí misma por creerlas necesarias. No estoy segura de que lo que voy a hacer en este momento lo sea, pero como lo que más me importa es el rigor y la claridad, prefiero pecar por exceso que por defecto.

El recelo y el temor —modalidades de la cobardía propias del mexicano— reconocen su origen fundamental en la fragilidad de su ser. Implican una actitud ante la vida que va de la acción al renunciamiento de la acción, actitud cuyo sentido es la protección del ser frágil, el anhelo de conservar intacto lo que puede ser fácilmente quebrado. El hombre que recela y teme evita herir a su mundo con una acción enérgica para evitar que ese mismo mundo lo hiera a él. Por paradójico que parezca esa actitud de contener la propia acción sobre el mundo implica una súplica de reciprocidad a ese mismo mundo. El que se deja caer sobre el agua de una alberca desde una gran altura, sabe que, al impacto de su cuerpo el agua saltará, atomizada en gotas hasta una altura menor, pero proporcional a la suya; el que se sumerge lentamente, escalón por escalón, sin violencia, sabe que solo un movimiento despacioso, blando, muelle, perturbará la superficie del líquido. Su acción provocará una recíproca, y ambas guardarán una proporción definida en la suavidad, la energía o la violencia.

De aquí que la actitud original del mexicano ante su mundo sea blanda, suave, o como ha dicho el profesor Uranga, "algodonosa".

Si los vericuetos de la vida humana no fuesen vericuetos, sino formas rectilíneas, regulares, lógicas —en el sentido más elemental de la palabra lógica— esta actitud del mexicano daría por resultado un equilibrio estable, caracterizado por esa relación amortiguada con el mundo. Pero no es así, porque si el mexicano, es respetuoso con el mundo, el mundo, enemigo de las precauciones, no siempre es respetuoso con él.

Y si es verdad que el agua reacciona al impacto del cuerpo, también lo es que el cuerpo reacciona al contacto con el agua. O para decirlo en ese romance un tanto desromantizado de la filosofía, tan verdad es que la acción del mundo corresponde a la del sujeto, como lo contrario.

Y así sucede que el mexicano, que para conservar intacto su frágil ser, necesita que esa fragilidad sea secreta y solo por él conocida se encuentra con que el mundo, impetuoso y agresivo, lo pone en trance de manifestar esa fragilidad, de revelar su secreto, de perder la más sólida de sus defensas. Y eso no puede permitirlo nunca; debe conservar el secreto a costa de todo, su fragilidad se disfraza de entereza, su cobardía de valor, su temor y su recelo se convierten en temeridad y audacia.

Este es el caso del "macho". Su deficiencia para la acción se transforma, ante el riesgo de hacerse patente a los otros, en acción agresiva. Sus arranques de valor no tienen un fin positivo sino que adquieren sentido en cuanto constituyen un modo de disimular la fragilidad. Por eso el macho no puede realizar su ser en soledad, es preciso que haya otros que padezcan o cuando menos presencien su conducta; necesita testigos. El sentido de ésta que, repito, es el conservar la propia fragilidad solo es posible a través de los otros, de los espectadores o las víctimas. El macho reconoce en los demás los síntomas de esa fragilidad que es también suya, y para alejar toda sospecha, de esa realidad, adopta ante los otros una actitud de desprecio insultante. Toda forma de suavidad o de finura en el trato, toda forma amortiguada de la acción la tachará de feminoide. Del suave o del tímido dirá que "es una vieja", mientras que él es "muy hombre". Según está siempre dispuesto a demostrar, alardeando de una serie de pretendidas virtudes de la masculinidad. Cierto que en la mayor parte de los casos esas virtudes no son tales y parecen simples estupideces sin sentido al que no comprenda que su único objetivo es desmesurar ante los demás la capacidad de acción. Así por ejemplo,

el macho dirá que ingerir grandes cantidades de alcohol es cualidad masculina por excelencia, cuando lo que en realidad sucede es que el beber poco es síntoma de moderación, virtud que por parecerse a la timidez, le interesa negar a toda costa. Las baladronadas del macho son clásicas y aparecen frecuentemente en las canciones mexicanas; "Y no vengo porque puedo sino porque puedo vengo". "Quítese de aquí mi padre que ando más bravo que un león"... "Quién dijo miedo señores si para morir nacimos". Los ejemplos son tan numerosos que resulta ocioso citar más. La vida mexicana está llena de anécdotas en las que se puede reconocer fácilmente la presencia del macho. Ahora bien, en el macho encontramos una gama considerable de variedades. Puede manifestarse en el presumido o el echador, el que imaginativamente es capaz de las más atrevidas hazañas, de ganar fabulosas fortunas con esfuerzo mínimo, o de vencer con su ingenio a quienes tienen mayor preparación intelectual: el "echador" se diferencia del macho propiamente tal en que es incapaz de enfrentarse de hecho a las situaciones que crea imaginativamente con el único objeto de que su auditorio quede convencido de su valor. Por eso el "echador" es también un "hablador" es decir, un individuo cuyo machismo no va más allá de la palabra y que atribuye al prójimo actos que pueden ser falsos o verdaderos, pero que tienden, eso si, a rebajar al otro en provecho propio.

El "pistolero" o "guardaespaldas" es otro tipo de macho que fundamenta su valentía en una "cuarenta y cinco", y principalmente en el influyente patrón que garantiza la impunidad de sus actos. Se complace en transgredir toda ley o costumbre, porque como sus acciones no tienen más objeto que la notoriedad, encuentra en la ilegalidad su mejor propaganda.

El macho en sentido estricto es siempre molesto y antisocial, pero no necesariamente nefasto, mientras que el "pistolero" lo es siempre por razón misma de su situación.

El "creído" es un tipo que no puede subsumirse fácilmente en el del macho pues tiene con él diferencias considerables. Mientras la acción de éste es desmesurada, pero real, la del creído es nula: ni siquiera alardea verbalmente como el "echador", pero "se cree mucho" y trata de hacerlo creer a los demás "ninguneándolos". El desprecio del "crecido" por los otros no es insultante como el del macho ni se expresa en anécdotas como el del "echador", sino que se manifiesta en un aparente no tomar

en cuenta al prójimo, en un adoptar la actitud del semi-dios que espera la adoración de los simples mortales. El "creído" es más sutil que sus congéneres mencionados, por lo mismo que suele ser más culto. Sin duda todos ustedes lo conocen porque lo encontramos cotidianamente en los patios y aulas de esta Facultad. En conclusión, si las formas de la cobardía en el mexicano eran el temor y el recelo, las formas del valor correspondientes son la temeridad y la audacia. En ambos casos el balance será esa inseguridad ontológica, esa fragilidad interior que parece ser en él carácter fundamental.

He pretendido analizar ante ustedes algunas de las formas de esa fragilidad en su relación con el valor y la cobardía. Si el análisis carece de la necesaria profundidad es cosa de la que habrá que hacerme responsable; pero si su defecto es de extensión —y esto lo veo yo bien claro— es cosa solo atribuible a los límites necesariamente breves de una conferencia.

ANGELINA C. DE MORELEÓN

EL INMANENTISMO DEL INFIERNO DE QUEVEDO

En medio de la especial situación histórica por la que España atraviesa en el siglo XVII, surgen valores culturales que presagian el próximo ocaso de la Edad de Oro. Tiempo antes, España había venido marcando, ya desde los lejanos días de los Reyes Católicos, el ritmo heterogéneo y difícil de la vida política europea; su plenitud llega con el Emperador y Felipe II y en este último termina asimismo. Llena de una historia rica en acontecimientos, la nación se goza en la tarea que providencialmente se le ha encomendado y que, claro es, cree cumplir con plenitud.

La visión católico española había venido informando al mundo durante los siglos XV y XVI y España llevaba su misión frente a una época que se doblegaba como figura de arcilla entre sus manos. Todas las situaciones vitales del hombre muestran ese florecimiento; el Descubrimiento —acontecimiento máximo entre todas esas circunstancias—; el vasto dominio sobre la Europa occidental; las luchas religiosas que nos revelan la fe y el vigor del pueblo español y, derivada de allí, la hazaña de evangelización en las tierras americanas recién conquistadas. La historia, la literatura, el arte y en general todos los exponentes culturales no son sino fiel reflejo de esta cosmovisión que se desarrolla bajo los dictados de la conciencia ibérica. Los cronistas, tanto como los escritores de novelas de caballerías, filósofos y dialoguistas notables, están poseídos de su grandeza histórica y no hacen sino escribir para dar marco y cabida a sus sentimientos de honor, religión e imperialismo.

Sin embargo, la llamada decadencia española se presenta; y esta decadencia está en función directa con el progreso y adelanto del resto de Europa; es un desmoronamiento político que arrastra a España hasta la postración, hasta la pérdida del dominio mundial que ha ejercido por en-

tonces, pero en cambio sin dejar por eso —así lo cree por lo menos el español— de seguir siendo el pueblo elegido por Dios, aun cuando por el momento sus altos designios parezcan desviados.

El desequilibrio que se sigue es evidente; mientras los tiempos anteriores se caracterizan por un florecimiento político a la vez que cultural, el siglo XVII es continuación —o mejor dicho renovación— de esos valores artístico-filosóficos dentro de una completa derrota político imperial. Forma concomitante a este nuevo sentido o posición de España ante sus circunstancias, el barroco aparece como situación fundamental del espíritu de la nación, consecuencia, en parte, de la inconformidad del hombre peninsular; las expresiones naturalistas e ilusionistas (exageradas derivaciones del realismo y del idealismo), alcanzan vigor y revelan la conciencia de la época y su crisis.

Francisco de Quevedo es, quizás, quien se nos ofrece como el exponente clásico de la vida de los españoles; es el ingenio que muestra la situación desordenada, febril, trágica a la que España ha llegado en el siglo XVII. Su carácter mismo adolece de los defectos que imputa a su patria, y al mismo tiempo posee las virtudes que de ella encomia: el sentido del honor, el orgullo de raza, de religión; el deseo de poderío ilimitado, de fama e inmortalidad. Por su obra asoma la cara fatigada del desengaño que, como tema fundamental en el arte barroco, nos da la pauta anímica de sus creadores.

Efectivamente, España en el siglo XVII está envuelta por un desengaño distinto de aquel desengaño ascético místico que se tiene en el siglo anterior; este otro es un sentimiento negativo, angustioso, que no permite que nadie escape de su radio de acción. Los españoles no comprenden bien qué les ha sucedido, simplemente vuelven la cara hacia su pasado de gloria y sistemáticamente se refugian en él, sin pensar que su misión histórica, a pesar de la decadencia, sigue cumpliéndose. Quevedo por su parte se desespera; pensador profundo, es demasiado inquieto como para especular sin actuar, ya que para él filosofía y acción se identifican en último término; pero, paradójicamente, eso es lo que acontece, no actúa, porque su ansia de vivir en el pasado sin proponer doctrinas nuevas paraliza el futuro, sin esperanza ninguna de movimiento y vida propios. No puede o no sabe ver que se desea un nuevo tipo de hombre, más real, menos metafísico, más equilibrado y sensato. El erasmista quiere una hu-

manidad libre de trabas, de encadenamientos sentimentales y heroicos; preludia una época en la que impere la razón como gobernadora absoluta de los actos humanos; y el fiel de la balanza —contrariamente a lo que Quevedo espera— se inclina por este nuevo sentido de la vida y del hombre.

El escritor entonces, guíado siempre por ese desengaño, idea su obra de madurez, atacando todo lo que le hace incómoda su existencia. Sueña, y esos "sueños" suyos no son sino la exposición de su pensamiento en todos los órdenes, la rabia y el coraje de un hombre vencido que a pesar de ello lucha contra todo, sabiendo que, no obstante, jamás ha de desviar la ruta de los tiempos nuevos. La "modorra" le acarrea pesadillas y éstas le hacen crear un infierno insólito en la literatura.

Apartado de la vigilia, el escritor, al parecer, se mete en las regiones de ultratumba, hacia el más allá que trata afanosamente de hurgar; y llevado por su espíritu satírico, cruel, de amarga burla, se encuentra en un cierto momento con el demonio. Lejos de sentirse agobiado ante tal compañía, como es de suponer, Quevedo gusta de él y le platica, sacando enorme provecho de amigo tan singular; la sabiduría del diablo afluye a su boca sin dificultades, y el escritor, entusiasmado, escucha: el hombre es estúpido, grotesco y engreído y anda siempre en pos de la vanidad, del placer y de lo vano, hastiándose una vez que, para su desgracia, posee lo que desea. A Satanás, a quien nada deja de enfadar (y de esta afinidad de sensibilidades nace su amistad con Quevedo), le gusta hablar mal de todo y de todos, y ocioso es decir que la primera víctima de su maledicencia es la sociedad española, huésped, la más maltratada, de las moradas infernales. Nadie se escapa, ni aun aquellos que por su miserable condición podrían parecer poco propicios para tan enconada sátira. El clero y las clases encumbradas son quienes llevan la peor parte y Satanás sólo perdona a la gente pobre y a los soldados, estos últimos porque combaten y mueren por el Imperio.

El infierno de Quevedo es evidentemente distinto del infierno tradicional del cual tenemos conocidos ejemplos dentro de la historia de la literatura. Es natural que sea oscuro, triste y hasta melancólico, pero no por eso deja de ser cómico, lo cual ya implica, al pronto, una seria antítesis ideológica y formal. El infierno quevediano es aparentemente ilógico y abigarrado y a ello se debe que, a pesar del supuesto castigo de los condenados, la gente que encuentra allí su morada pase el tiempo amable-

mente, entre juegos ociosos y carcajadas que denotan pleno regocijo y continuas diversiones; claro es que está poblado de reyes, de validos, de abogados, filósofos, judíos, herejes, obispos y arzobispos, pero también aparecen abstracciones personificadas, como lo son la muerte, las desgracias, la peste, la pesadumbre, las postrimerías, todas las cuales representan el papel de portavoces de las ideas políticas y sociales del autor. Desde luego la Justicia y la Verdad no habitan en el infierno, la una por desnuda, la otra por rigurosa. Quevedo salpica su relato con disertaciones morales en las cuales propugna por un tipo de moralidad cristiano estoico que, dicho sea de paso, está lejos de respaldar con el ejemulo. Pero esto es secundario; lo importante es que a pesar de todo, los hombres se divierten y la pasan bien en compañía del vicio, de la malicia, de la "ciega incredulidad", de la inobediencia "bestial y desbocada", y de la blasfemia "insolente y tirana".

Sin existir concepciones distintas, raras informaciones que puedan parecernos de otro mundo, comienza a perfilarse que este infierno se parece mucho a nuestra vital esfera de acción. Pero no se crea que se trata de una semejanza accidental o secundaria; por lo contrario, el paralelo entre este mundo y el infierno quevediano es cada vez más patente: en el infierno, como en la tierra, el amancebamiento pasa por amistad, a la usura se le llama trato, descuido a la bellaquería, valentía a la desvergüenza, donaire a la malicia, cortesano al vagabundo. El infierno es un lugar de hipócritas, en donde todos pretenden ser lo que no son, engañándose a sí mismos y a los demás, sin pensar jamás en una posible condenación eterna de dolor y llamas, y sus moradores tienen, para solaz, la carne, el dinero y todos los placeres que el mundo ofrece.

¿Qué sentido puede tener este parecido tan grande? ¿No será que estamos a punto de descubrirle a Quevedo su secreto? Bien se ha visto, en efecto, que el infierno de los *Sueños* de Quevedo es tan parecido a nuestro mundo que a cada instante estamos a punto de confundirlos. Pero si es así, entonces el infierno trascendente de Quevedo, su morada metafísica del pecado, ¿no es acaso ésta que nos presenta? ¿Hay por ventura dos infiernos para Quevedo, su propio mundo y el que existe probablemente en el más allá? La idea es del todo moderna y nos resistimos a creerla. Pero no nos apartemos de los *Sueños*. Hemos visto que el satírico se recrea en castigar a la sociedad y dentro de ella, también a zapateros, pasteleros y en general a todos los gremios menores de

trabajadores, pero notamos que odia particularmente a los alguaciles y que, entre los profesionistas, se ensaña con los médicos; con ello empezamos a ver luz en la confusa imagen que (por su misma barroca presentación) nos hace el escritor del infierno. Si observamos que estos dos son tipos esenciales que representan el orden, el progreso y la ciencia en el sentido moderno de la civilización, notaremos que en realidad nada hay más obvio que ese sentimiento de encono que se desprende de las páginas de la obra. El diablo destroza a ambos porque es quien piensa por Quevedo mismo y por lo tanto el personaje que nos da la pauta de la visión española del mundo y de la vida. Los médicos son "ponzoñas graduadas" y los alguaciles son tan malos, que ni el mismo diablo se siente a gusto en compañía de tales sujetos. Son pues los personajes de los *Sueños*, y por lo tanto del infierno, alegorías no del más allá, sino de cosas completamente inmanentes; la idea, por muy moderna que resulte, es de aceptarse. Sin embargo, Quevedo tiene dentro de sí mucho todavía del Medioevo; su mente no es clara y distintamente la de un hombre de su siglo, pues además de su catolicismo acendrado presenta toda una serie de matices que lo hacen ser pensador de tiempos anteriores. Ello no obstante, el paralelo entre su idea del infierno y nuestro mundo se hace cada vez más evidente, y no sólo, sino que tal concepción quevediana aparece como una crítica, un intento de reorganización, de afirmación de valores perdidos dentro de un concepto providencial cristiano.

Pero ¿cómo podemos afirmar en definitiva que su infierno es esta tierra, separándonos completamente de la idea tradicional de considerarlo como representación de un más allá? ¿no será ir demasiado lejos el querer observar un ángulo distinto dentro de la compleja personalidad del escritor satírico? Quevedo nos guía de la mano en este complicado asunto: el día del Juicio Final, una vez terminado éste y levantado el tribunal de Dios, nos relata que "Huyeron las sombras a su lugar, quedó el aire con nuevo aliento, floresció la tierra, vióse el cielo, y Cristo subió consigo a descansar con sí los dichosos, por su pasión. Yo me quedé en el valle; y discurriendo por él, vi mucho ruido y quejas en la tierra.

"Lleguéme por ver lo que había, y vi en una cueva (garganta del Averno) penar muchos, y entre otros un letrado revolviendo no tanto leyes como caldos, y un escribano comiendo sólo letras que no había querido leer en esta vida. Todos los ajuares del infierno, y las ropas y tocados de los condenados, estaban allí prendidos, en vez de clavos y alfileres,

con alguaciles; un médico penando en un orinal y un boticario en una jeringa". Y agrega que: "Dióme tanta risa de ver esto, que me despertaron las carcajadas; y fué mucho de quedar tan triste sueño más alegre que espantado". Es decir, que con sueño o con vigilia, y una vez llegado a fin el Juicio Final, como hemos advertido, sigue viendo aquí, en este valle, gente que continúa su misma ruta de costumbre, tonta y desordenada, por lo cual no tenemos menos que concluir que lo que nos presenta es esta vida, reflejo fiel y espantoso de lo que pueden ser las penas infernales, y no lo contrario. El escritor —aún después del sueño— sigue viendo a alguaciles, despenseros y boticarios, continuando la crítica en la vigilia, ya que todo le parece poco para escarmiento de los hombres; Quevedo nos dice confundir la fantasía con la realidad, pero lo cierto es que sabe colocarse con admirable seguridad en planos tan diversos, sabiendo de antemano el efecto de su literatura.

Por lo demás todo lo que nos relata de esta vida nuestra por ello resulta humano, real, creíble, no teniendo su obra más que conexiones simbólico formales con el más allá que en nada afectan la verdadera estructura de la obra. Para Quevedo el infierno es pues este mundo, con todos sus horrores, vicios, maldades y fango. La sociedad española y cualquier otra, no son sino partes integrantes de esa tortura infinita por la cual el hombre atraviesa antes de alcanzar la bienaventuranza eterna en un Dios de misericordia y amor. Por ello —teniendo en cuenta estas consideraciones— no debemos encontrar incongruente que el hombre en él se ría y se divierta eternamente, ahogando su conciencia en el pecado, viviendo sin sentido en un ámbito que él mismo se ha hecho hostil. De esta suerte es posible que a pesar de la melancolía y de la tristeza que presenta, el infierno quevediano tenga el aparente contrasentido de la comicidad, que en esencia no hace sino completar y expresar el desconcierto del medio que lo ha producido.

Los *Sueños* no son otra cosa que el resultado de la situación histórica del español en su decadencia frente al mundo moderno, de la que hemos hablado; y por eso Quevedo está haciendo constantemente sátira en contra de la política interior y exterior de España, odiando al enemigo que acaba por destruirla tanto como a los validos y a la corte española entera, la más segura perdición de su pueblo, sólo que, como se habrá advertido, eleva su problema a la categoría de universal. Lo barroco, la afloración de formas naturalistas e ilusionistas, son reflejo de una época de

contrastes, gris y roja, de una nación que lleva dentro de sí su destrucción y su grandeza.

Es probable, o más bien seguro que Quevedo, por haber sido hombre de ortodoxia indiscutible, tuviera la firme creencia en un infierno metafísico, de un reino del mal más allá de esta vida, pero desde luego el que nos presenta tan magistralmente en su obra es otro, y muy distinto, de aquél. En nada tienen que ver uno con otro porque el que realiza entre sueños es el espejo vivo donde la cara derrotada de España se ha mirado. Desde luego lo importante para nosotros es que en Quevedo, en su pensamiento y en su vida, se ve la dramaticidad causada por el desplazamiento de una información de vida que había regido al mundo durante largo tiempo, por otra nueva que, con el cambio constante y evolutivo de la historia, tendrá a su vez que cumplir su misión y desaparecer.

Sergio M. Fernández

EL FILOSOFAR DE SAMUEL RAMOS SOBRE LO MEXICANO

I

LA CULTURA MEXICANA

1.—*Planteamiento del problema*

La *cultura mexicana* constituye el primer tema del filosofar de Samuel Ramos sobre *lo mexicano*. En dos preguntas es formulado el sentido problemático que encierra este objeto de su reflexión: *¿Cómo es* la cultura mexicana, en el supuesto de que exista"? (p. 19) *¿Cómo sería* dicha cultura, en caso de existir"? (p. 20).

Para manejar este objeto de conocimiento y captar su sentido auténtico, Ramos utiliza los conceptos de "cultura derivada por imitación" o "mimetismo mexicano", "cultura de primera mano" o "mexicanismo puro" y "cultura derivada por asimilación" o "cultura criolla".

Tales conceptos no constituyen un sistema de categorías lógicas, sino más bien de *categorías históricas*. No son conceptos previamente acuñados para luego aprisionar con ellos la realidad cultural mexicana, sino conceptos espontáneamente sugeridos por el análisis del fenómeno cultural mexicano y que Ramos estima como los más adecuados e idóneos para la aprehensión de lo característico o definitorio de la cultura mexicana.

Por eso, si se quiere saber el significado de cada uno de estos conceptos, es preciso analizarlos históricamente. Dicho análisis servirá no sólo para definir ese sistema de categorías históricas, sino para responder a las preguntas iniciales, esto es, a las preguntas: *¿cómo es* y *cómo sería* la cultura mexicana?

2.—*El mimetismo mexicano*

Los conceptos de "cultura derivada por imitación" o "mimetismo mexicano", corresponden a la actitud que nuestros intelectuales asumieron ante la cultura europea en el siglo XIX. Esta actitud consistió en desdeñar todo lo propio y enfocar su interés hacia lo extranjero, principalmente hacia Europa. Nadie se atrevía a emprender una obra sin antes haber buscado un modelo europeo en que inspirarse. "Espiritualmente, era México un país colonial. El ideal supremo del burgués mexicano era ir a Europa, educarse en sus escuelas y universidades, con frecuencia para no volver más a la patria. Sus hombres vivían inconformes de haber nacido en este lugar del planeta, y aunque las circunstancias los forzaran a estar en México, su espíritu vivía en Europa" (p. 85).

Semejante actitud mimética fué un "fenómeno inconsciente" (p. 22) ya que los intelectuales mexicanos de antemano imitaban los modelos de la cultura europea creyendo, de buena fe, que así incorporaban la civilización al país. Lo cierto es que lo hacían sin darse cuenta cabal de lo que estaban imitando. Abusaron de ella por más de un siglo, copiando a Europa arbitrariamente, sin otra ley que el capricho individual. El pecado original de este mimetismo mexicano fué la "falta de una norma para seleccionar la semilla de cultura ultramarina que pudiera germinar en nuestras almas y dar frutos aplicables a nuestras necesidades peculiares. Aquella norma no podía ser otra que la misma realidad; pero ésta era ignorada, porque todo el interés y la atención estaban vueltos hacia Europa" (p. 90).

Ejemplos de este mimetismo mexicano los hay en todos los órdenes de nuestra cultura; pero los más típicos que Ramos recuerda para que se aprecie la trascendencia que ha tenido la imitación en la historia de México, son el de nuestra obra constitucional del siglo XIX y el de la arquitectura francesa de la época porfírica. Según él, nuestro país imitó inconscientemente su forma de gobierno federal de un ejemplar mal traducido de la Constitución de los Estados Unidos, traído a México por un dentista. Tan extralógica fué la forma como se empezaron a copiar las instituciones políticas modernas, que cuando se suscitó el conflicto entre *federalismo y centralismo,* Fray Servando Teresa de Mier decía que se "cor-

taba el pescuezo" si alguno de sus oyentes sabía "que casta de animal era una república federada" (p. 23). Se sabe también que el influjo alcanzado por la cultura francesa durante la época porfírica, llevó a las clases elevadas a convertir esta cultura en un artificio externo, pues las "clases cultas vestían a la moda de París, seguían sus buenas y malas costumbres; los *científicos*, y los ricos que no lo eran, al construir sus casas ponían en el remate una mansarda, aunque en México nunca caiga nieve" (p. 49).

Pero ¿por qué los intelectuales del siglo pasado se empeñaron en derivar una cultura mexicana por el camino de la imitación y no de un modo más auténtico? Hay dos razones que explican su actitud mimética ante la cultura europea.

La primera es interna y se refiere al sentimiento de inferioridad arraigado en nuestra raza. Este sentimiento tiene un origen histórico, que debe buscarse en la Conquista y Colonización aun cuando no se manifiesta ostensiblemente sino a partir de la Independencia, cuando el país tiene que buscar por sí solo una fisonomía nacional propia. "Siendo todavía un país muy joven, quiso, de un salto, ponerse a la altura de la vieja civilización europea, y entonces estalló el conflicto entre lo que se quiere y lo que se puede. La solución consistió en imitar a Europa, sus ideas, sus instituciones, creando así ciertas ficciones colectivas que, al ser tomadas por nosotros como un hecho, han resuelto el conflicto psicológico de un modo artificial" (p. 15).

La segunda razón es externa y alude a las condiciones de inestabilidad social y política en que transcurrió la vida pública de México en la centuria pasada y que impedía desarrollar un esfuerzo continuo y sosegado en la asimilación de la cultura. La vida externa de nuestros intelectuales del siglo pasado "está a merced de la anarquía y la guerra civil; no es posible ni el sosiego ni la continuidad en el esfuerzo. Lo que hay que hacer, hay que hacerlo pronto, antes de que un nuevo desorden venga a interrumpir la labor" (p. 22).

Este mimetismo mexicano engendró muchos males en nuestro país, siendo los principlaes el de la *autodenigración* mexicana y el del *descastamiento* espiritual e intelectual de nuestros compatriotas. El es culpable de esa "desestimación de México por los propios mexicanos" (p. 21) y de esa "fuga espiritual de su propia tierra" que emprendieron las minorías más ilustradas del siglo pasado, en su empeño de hacerse cultas y

que se aproximó al descastamiento: desestimación y fuga cuyos efectos en la orientación de nuestra historia han sido graves.

Todo lo anterior lleva a pensar que no es imitando elegantemente a Europa como hemos de edificar nuestra cultura. México debe tener en el futuro una cultura mexicana; pero ésta no puede estar separada de la vida nacional, alejada en absoluto de la realidad patria, como se concibió durante la centuria pasada. La cultura mexicana no ha de ser un "claustro en el que se refugien los hombres que desprecian la realidad patria para ignorarla". No ha de ser una cultura derivada por imitación.

3.—*El mexicanismo puro*

Los conceptos de "cultura de primera mano", "cultura original" y "mexicanismo puro" corresponden a un cambio de actitud del mexicano respecto a la cultura y civilización europeas. En el curso del segundo decenio de este siglo, escribe Ramos, el mexicano empieza a disminuir su aprecio por Europa. La primera guerra mundial y luego el pesimismo de la posguerra debilitan ante su conciencia la autoridad de lo europeo, engendran la desilusión por las ideas y los valores de ultramar que admiró e imitó tan servilmente en la centuria pasada. El ruidoso libro de Spengler, *La Decadencia de Occidente,* vino a corroborarle su desilusión y a proporcionarle los primeros argumentos filosóficos para enjuiciar y valorar la cultura y civilización provenientes del viejo mundo.

Al disminuir su admiración por Europa, se produce un cambio de actitud del mexicano hacia el mundo. Comienza él a "interesarse por su propia vida y el ambiente inmediato que lo rodea. Descubre en su país valores que antes no había visto" (p. 85). Semejante cambio le viene a enseñar que tiene un carácter propio y un destino singular, que no es posible seguir desconociendo. Así aparece por primera vez en nuestra historia un "sentimiento" nacional, una "voluntad" de conocernos a nosotros mismos, un movimiento de "introspección nacional".

El móvil principal de este movimiento fué el resentimiento contra lo extranjero, explicable por los fracasos y los males que habían producido algunos sistemas e instituciones europeos, trasplantados a nuestro país por el sistema vicioso de la imitación. Por lo demás, era "natural que los mexicanos se encontraran resentidos contra Europa, ya que el interés

por su espíritu había ocasionado, durante siglos, el desprecio de los valores propios". A la fascinación de lo europeo se habían debido muchos casos de descastamiento (pp. 85-86).

Uno de los errores de este movimiento nacionalista fué presentarse como una reacción negativa y hasta hostil a la cultura y a la civilización europeas. Estas, se decía, se hallan en crisis; por tanto, México debe volver la espalda a la decadencia de occidente, aislarse de todo contacto con ella, para librar así su originalidad de toda mezcla. "Muchas voluntades impotentes encontraban la ocasión de desvalorizar la cultura para librarse de un deber —el de adquirirla— cuyo cumplimiento implicaba un serio esfuerzo. Al iniciarse el nacionalismo, fué un movimiento vacío, sin otro contenido que la negación de lo europeo. El resultado fué que México se aislara del mundo civilizado, privándose voluntariamente de influencias espirituales fecundas, sin las que el desarrollo de esa alma que anhela tener, será imposible" (p. 86).

Otro de sus errores consistió en creer en la existencia de un México con fisonomía ya definida, al que "sólo era preciso sacar a la luz del día, como se desentierra un ídolo". Tal creencia condujo a la exaltación exagerada de una realidad pintoresca con la que se pretendió simbolizar la esencia de lo mexicano. Figuraban en ella el "paisaje con sus montañas y sus cactus" y los "indios con su traje de manta". Lo pintoresco de esta realidad fué amplificado, como una caja de resonancia, por el arte nuevo y encontró favorable acogida, sobre todo entre los turistas yanquis. "Pero este México representado por el charro y la china poblana, o bien el México de la leyenda salvaje —que no sé por qué sorprende y atrae tanto a los europeos, que para salvajismos son maestros también, como lo probaron desde 1914— es un México de exportación tan falso como la España de pandereta" (p. 9).

De semejantes errores se originó una actitud mental equivocada que quería elaborar una cultura mexicana "de primera mano", una cultura mexicana "original". Se trató de fundar esta pretensión en un falso concepto de la ciencia y de la cultura, en el fondo del cual latía un eco distante del positivismo. Consiste éste en creer que la cultura es un "saber puro" (p. 94) y que la ciencia se obtiene con "sólo abrir los cinco sentidos a la realidad" (p. 93). Según este concepto no hay necesidad de que los mexicanos nos informemos antes de los principios universales de la cultura y de la ciencia, sino que es suficiente con abrir nuestros sentidos,

amontonar y coleccionar una serie de datos sobre la realidad vernácula, para que inmediatamente, por arte de magia, surja una cultura y una ciencia mexicanas.

Aceptar la pretensión de forjar una cultura mexicana de primera mano, nos llevaría a anular toda la historia universal y a "reinventar de nuevo todo el proceso de la cultura, comenzando por la era neolítica", lo que naturalmente sería imposible. Hay que huir de esta "ilusión peligrosa". No podremos jamás descifrar los misterios de nuestro ser si no penetramos en él alumbrados con una idea directriz que sólo podremos tomar de Europa. Carece, por tanto, de "fundamento suponer en México, ya no la existencia, sino aun la mera posibilidad de una cultura de primera mano, es decir, original, porque sería biológicamente imposible hacer tabla rasa de la constitución mental que nos ha legado la historia... En consecuencia, es forzoso admitir que la única cultura posible entre nosotros tiene que ser derivada" (p. 20).

4. *La cultura criolla*

Los conceptos de "cultura derivada por asimilación" y de "cultura criolla" representan la nueva actitud que Ramos asume ante la cultura europea y ante la realidad nacional.

Para el futuro cultural del país son igualmente malos los dos extremos adoptados: tanto el de olvidar en absoluto la realidad mexicana para adquirir una cultura europea con el peligro de un descastamiento espiritual, como el de negar de plano la cultura europea con la esperanza utópica de crear una mexicana, que naturalmente será imposible obtener de la nada.

Se equivocan los partidarios de un mexicanismo puro exigiendo una cultura original y oponiéndose a la participación de México en la cultura universal. Asimismo se equivoca el mimetismo mexicano, porque no "ve la cultura europea desde México, sino que ve a México desde Europa" (p. 87). Si los dos extremos son equivocados, entonces ¿cómo ha de ser la cultura mexicana? Es preciso comprender que ésta tiene que ser *derivada.* Pues "no nos tocó venir al mundo aislados de la civilización y cumplir solos nuestro destino, atenidos a nuestra capacidad evolutiva. Al contrario, nacimos en medio de una avanzada civilización que, sin ser obra nuestra,

se nos impuso no por azar, sino por tener con ella una filiación espiritual" (p. 20).

Pero una cultura derivada puede serlo de dos maneras: o por *imitación* o por *asimilación*. "Entre el proceso de la imitación y de la asimilación existe la misma diferencia que hay entre lo mecánico y lo orgánico" (p. 28). Una cultura derivada por imitación es una cultura mecánica; una cultura derivada por asimilación es una cultura orgánica.

La cultura que México posee es derivada tanto por *imitación* como por *asimilación*. Su doble aspecto se explica porque se ha desarrollado conforme a un proceso genético especial, en el que cabe distinguir dos etapas: una de *trasplantación* y otra de *asimilación*. De la primera ha nacido su perfil falso y negativo, personificado en el mimetismo mexicano. De la segunda ha surgido su perfil auténtico y positivo, el que Ramos designa con el concepto de *cultura criolla*.

¿Qué es la cultura criolla? Por ella debe entenderse "la cultura universal hecha *nuestra*" (p. 95), los valores occidentales encarnados en la existencia mexicana, las formas de vida europea asimiladas a nuestro proceso hsitórico, que viven y actúan como realidades vitales nuestras y expresan nuestro ser nacional.

Esta cultura la encontramos ubicada en los centros provincianos de la República, que se hallan a salvo del influjo despersonalizador de la metrópoli y de las modas extranjeras y que "conservan en su espíritu, como en la cara de sus mujeres o en la arquitectura de sus ciudades, el perfil europeo integrado ya al paisaje de México" (p. 68).

El núcleo humano, el soporte social que en México sostiene esta cultura es la clase media. "Por su calidad la clase media ha sido el eje de la historia nacional y sigue siendo la sustancia del país, a pesar de que es cuantitativamente una minoría. En esta clase, los conceptos de familia, religión, moral, amor, etc., conservan el cuño europeo, modificado —aún empobrecido si se quiere— pero actuando como realidades vitales, de suerte que es justo considerarlos como una cultura media, asimilada a nuestra ubicación geográfica . . . " (p. 68). De esta clase media han surgido todos los genuinos representantes de la cultura criolla, hombres que han tenido una extraordinaria significación social como educadores, como guías, como personalidades ejemplares y que han sabido encumbrarse al nivel más alto que el ser hispanoamericano puede alcanzar. "Sus con-

ciencias esclarecidas han sido de vez en cuando relámpagos en los obscuros destinos de la América Hispana."

El motivo vital que en México ha producido esta cultura es la *pasión,* que nos viene de España, ya que el español es esencialmente un hombre de pasión; la religión, el amor, el odio, la ambición, son vividos por él con verdadero fuego pasional. La pasión fué traída a nuestro país por el conquistador y el misionero. Merced a ella, el primero llevó a cabo la conquista, y, el segundo, la evangelización del indio. Luego el mestizo la hereda, e impulsado por ella, va creando los grandes momentos de la cultura mexicana. Unas veces ha sido la pasión religiosa la que nutre esta cultura y otras la pasión política, unas la pasión antirreligiosa y otras la pasión moralizadora; pero en el fondo de todas estas modalidades, aparece siempre el impulso pasional como el "foco energético" que va produciendo en nuestra historia patria los grandes momentos de nuestra cultura.

Su momento inicial está representado por la asimilación de la cultura española, particularmente en la obra realizada por los monjes misioneros a quienes Ramos llama "los pioneros de la cultura en México". Esta obra constituye el primer acervo de cultura europea integrado vitalmente al suelo mexicano. La fuerza motriz que aquí obra como impulso creador es la *pasión religiosa,* que es común al misionero y a la raza aborigen, pues ésta última era "tan religiosa como la del hombre blanco que venía a dominarla" (p. 29). Sobre la pasión religiosa se crean los primeros y grandes frutos de la cultura criolla, siendo uno de ellos el arte de las iglesias, que fué vitalmente incorporado a las entrañas de nuestro suelo. Es verdad que los "lineamientos generales de ese arte estaban trazados por Europa, pero es casi un símbolo que vinieran a realizarse con piedras del suelo mexicano que la mano del indio labraba y ensamblaba, interpretando en ocasiones a su modo los motivos ornamentales" (p. 70). Fruto de la pasión religiosa fué también la arquitectura de nuestras ciudades, cuya estructura Ramos diseña así: "Casi siempre se levantó la iglesia en el centro de la ciudad o en su vértice cuando se recuesta en la convexidad de un cerro, para que desde cualquier punto de su área o fuera de ella las torres nos apunten al cielo. De lejos, lo primero que aparece de toda pequeña ciudad mexicana es el campanario y la cúpula de la iglesia, cuya silueta extiende sus líneas lateralmente, como para dar un sentido de totalidad arquitectural al caserío disperso. No sólo es la iglesia el centro geométrico de la ciudad, sino que ante su portada se abre

en un gran espacio la *plaza de armas*, verdadero corazón de la vida civil, porque como allí está el *mercado*, el *palacio de gobierno* y el jardín, afluye y refluye en ese lugar la actividad política y religiosa, el comercio y aún todas las formas de divagación. Simplemente por el tamaño, parece que sólo la iglesia tiene autoridad para presidir aquel hormiguero humano, aun cuando muchas veces es el edificio más importante por su belleza. Material o idealmente, la iglesia queda siempre en un vértice". Es un fruto de la pasión religiosa asimismo la obra de evangelización y educación emprendida por los misioneros y la creación que hicieron de Universidades, Colegios y Seminarios. El papel que éstos últimos representan en el ámbito de la cultura criolla, Ramos lo expresa de este modo: "Son los seminarios el órgano de la educación mexicana desde la colonia hasta fines de la centuria pasada. Los sacerdotes son, para bien o para mal, los directores de la conciencia popular. A través de los seminarios, con el griego y el latín, cultívanse en México las humanidades, encauzando la formación intelectual de varias generaciones en las normas de la cultura mediterránea" (p. 71). Algunos de ellos, como el Real y Pontificio Seminario de México, fueron "focos de insurrección", ya que en sus aulas se prepararon los intelectuales de la Independencia, que fueron casi todos ellos clérigos.

El segundo momento de la cultura criolla lo constituye la asimilación de la cultura francesa. El mestizo es el protagonista de este momento y el impulso creador que en él impera es la *pasión política*. Esta actuó en la asimilación de la cultura francesa, "del mismo modo que antes la pasión religiosa en la asimilación de la cultura española" (p. 41). Si la pasión política es la nota dominante en este momento de la cultura criolla ¿por qué los mexicanos eligieron a Francia como modelo? ¿por qué no prefirieron a Inglaterra que era en el Siglo XIX el país más avanzado en Política? Dos motivos explican su preferencia por la cultura francesa. El primero es la "afinidad de espíritu latino" entre México y Francia. La latinización de México se debe a la influencia ejercida por la Iglesia Católica y la Legislación Romana en la educación de la Colonia. Desde entonces, los estudios que pueden hacerse en las Universidades y Colegios, se "agrupan alrededor de tres disciplinas fundamentales: la Filosofía, la Teología y el Derecho. Y entre las profesiones liberales no cabe elección más que entre estas dos: la de cura o la de abogado. Desde aquel tiempo, el personaje más autorizado ante el pueblo, después del cura es el abo-

gado o *licenciado*, como se llama en México" (p. 44). El otro motivo que explica su preferencia por Francia es la "afinidad de espíritu revolucionario" entre el mexicano y el francés de aquella época. Los fragores de la Revolución Francesa repercuten en México y se conjugan con los de la Revolución de Reforma. Los políticos jacobinos que agitan y legislan este movimiento, utilizan la ideología francesa como un arma para destruir las viejas instituciones mexicanas. A la opresión política del Virreinato, oponen el liberalismo; al Estado monárquico colonial, enfrentan la República democrática; al clericalismo y a la enseñanza religiosa, oponen el jacobinismo y el laicismo. Frutos de este momento de la cultura criolla son el establecimiento de la enseñanza laica, la destrucción del poder temporal de la iglesia y la constitución del Estado Mexicano.

El tercer momento de la cultura criolla está representado por la asimilación del positivismo. Este "fué incluído en los planes de educación mexicana con una intención antirreligiosa, y a raíz de su advenimiento, positivismo y liberalismo significaban la misma cosa" (pp. 73-74). Por esta razón, al iniciarse este momento de la cultura de México la pasión política va dejando de ser el fuego central de la actividad de nuestro espíritu. En su lugar aparece la *pasión antirreligiosa.* Ella es ahora la energía que alienta el impulso creador de la cultura criolla. Aunque a la postre el positivismo tuvo consecuencias que fueron funestas para la cultura, sin embargo, en el preciso momento en que esta doctrina se implanta, es un factor de liberación y de progreso para la patria. "La arrancó del estancamiento escolástico de los seminarios e hizo posible renovar el aire viciado de las escuelas, abriendo sus puertas al estudio científico. Se explica el éxito del positivismo, que pronto se hizo popular, porque respondía a una necesidad espiritual y social de México. Era una planta exótica, pero que encontraba aquí en nuestra atmósfera oxígeno que la alimentara, y por eso vivió. Vivió casi siempre como una pasión negativa, contradiciendo su nombre de *positivismo.* Aun así, el hecho de arder como pasión significa que era una doctrina viviente" (p. 76).

Otro momento importante de la cultura criolla es la obra realizada por el Ateneo de la Juventud. Este inicia una campaña contra el utilitarismo y el materialismo positivistas e introduce una nueva filosofía espiritualista encaminada a "rehabilitar los altos valores de la vida, muy rebajados en México por influencia del positivismo". La fuerza que obra

aquí como impulso creador es la *pasión moral* que se expresa en las variadas actividades culturales de los ateneístas. "La obra cultural del Ateneo de la Juventud, iniciada por el año de 1908, debe entenderse como lucha contra la desmoralización de la época porfirista... Por la calidad de sus miembros y por la unidad de su acción es el Ateneo de la Juventud un acontecimiento en nuestro país. La vocación de cada uno de los ateneístas era heterogénea. Había humanistas, como Pedro Henríquez Ureña; filósofos, como Antonio Caso y José Vasconcelos, el primero orientado hacia la enseñanza universitaria y el segundo, hacia la acción política. Había ensayistas, como Alfonso Reyes, Julio Torri y Jesús Acevedo; críticos, como Eduardo Colín; poetas, como González Martínez. No era el Ateneo un cenáculo aislado del mundo; su programa era renovar y extender la cultura. Todos sus miembros eran escritores, y la mayor parte de ellos han sido después profesores de la Universidad. Dentro de la variedad de objetos a que cada uno se dedicaba, había en la actividad de todos una intención común: la *moralización*" (p. 77). A este momento de la cultura criolla pertenece la valiosa obra de educación popular iniciada por Vasconcelos en 1919, la cual apareció como una revolución en la enseñanza. También aquí encontramos el tono moralizador característico de este momento.

Después de la obra educacional de Vasconcelos, el acento moralizador de la cultura criolla comienza a decaer. México aparta su vista de la cultura europea y la fija cada vez más en la civilización de Norteamérica. Los valores de la cultura occidental, que desde la Colonia habían venido orientando el proceso de nuestra cultura, se van sustituyendo con mayor rapidez por el ideal norteamericano de la vida. "El trabajo práctico, el dinero, las máquinas, la velocidad, son los objetos que provocan las más grandes pasiones en los hombres nuevos" (p. 87). A causa de este cambio de brújula en el oriente de nuestra cultura, "ha decaído el interés por los estudios superiores, que ya no son vistos por los mismos universitarios con la misma consideración que antes. Se ha perdido también, aunque no por completo, el respeto y la envidia a los *intelectuales*. En suma se ha presentado en México, esta vez espontáneamente y sin asomo de imitación, el fenómeno universal definido en la exacta frase de Curtius como un "abandono de la cultura" (p. 83).

¿Cómo sacar nuestra cultura del abandono en que se halla? El único camino "es seguir aprendiendo la cultura europea. Nuestra raza es rami-

ficación de una raza europea. Nuestra historia se ha desarrollado en marcos europeos... Debemos aceptar que nuestras perspectivas de cultura están encerradas dentro del marco europeo. Una cultura no se elige como la marca de un sombrero. Tenemos sangre europea, nuestra habla es europea, son también europeas nuestras costumbres, nuestra moral y la totalidad de nuestros vicios y virtudes nos fueron legados por la raza española. Todas estas cosas forman nuestro destino y nos trazan inexorablemente la ruta. Lo que ha faltado es sabiduría para desenvolver ese espíritu europeo en armonía con las condiciones nuevas en que se encuentra colocado. Tenemos el sentido europeo de la vida, pero estamos en México y esto último significa que un mismo sentido vital en atmósferas diferentes tiene que realizarse de diferente manera" (p. 67).

Volvamos, pues, nuestra vista a la cultura occidental, pero veámosla desde una perspectiva mexicana. Hagamos una selección consciente y metódica de aquellos valores y bienes de la cultura universal que sean capaces de aclimatarse en nuestra tierra y ayudar a la expresión de nuestro ser nacional. La fórmula que debe servir de guía a esta nueva actitud ha de ser: *reunir lo específico del carácter nacional y la universalidad de sus valores* (p. 98); *acendrar nuestra vida propia, sin menoscabo de acercarla al plano de las formas universales* (p. 99). Esta fórmula nos apartará por igual de una cultura universal sin raíces en México, como también de un mexicanismo pintoresco y sin universalidad.

II

CARACTEROLOGIA DEL MEXICANO

5. *Necesidad de conocer al mexicano*

Pero el porvenir de la cultura mexicana depende más que nada del *conocimiento del hombre mexicano*, de la noción clara que nos formemos sobre el *ser mexicano*. "Mientras no se defina su modo de ser, sus deseos, sus capacidades, su vocación histórica, cualquiera empresa de renovación en sentido nacionalista será una obra ciega destinada al fracaso" (p. 86). Sólo con un "conocimiento científico del alma mexicana" se tendrán las bases para explorar metódicamente la cultura europea y se-

parar de ella los elementos asimilables a nuestra tierra. Por falta de "datos ciertos sobre nuestra alma, hemos carecido de puntos de referencia nuestros para ordenar la visión de las cosas europeas desde una perspectiva mexicana" (p. 95).

El destino de nuestra cultura depende del conocimiento científico del hombre mexicano, porque "es en el hombre donde radica el principio y fin de la cultura" (p. 97). Toda cultura se apoya en las potencialidades espirituales del hombre; si éstas se hallan en equilibrio el destino de aquélla será claro, si por el contrario se encuentran extraviadas, el destino de esa cultura será incierto.

Por tanto, si se quiere averiguar en que grado es probable el advenimiento de una genuina cultura mexicana, es preciso saber las condiciones espirituales de los mexicanos que han de crear esa cultura. Así es como el problema del porvenir de nuestra cultura queda transformado en este otro: ¿cuáles son las condiciones espirituales del mexicano? ¿Cómo funciona su alma, cuáles son sus reacciones habituales y a qué móviles obedecen? ¿es normal su funcionamiento psíquico o padece algún desequilibrio? ¿cuáles son los rasgos salientes de su carácter?

De esta manera Ramos enlaza la reflexión anterior sobre la cultura mexicana, con el segundo gran tema de su filosofar sobre *lo mexicano*: el del *conocimiento del propio ser*, el del *ser psíquico del mexicano*, el del *psicoanálisis del mexicano*, el de la *autognosis del mexicano*.

El instrumento conceptual que le sirve ahora para explicar nuestro carácter, nuestro modo de ser, es la doctrina psicológica de Alfred Adler, que fué en un principio discípulo de Freud, pero se apartó después de éste para seguir sus propias ideas sobre la interpretación del carácter nervioso. Observando los "rasgos psicológicos que son comunes a un grupo numeroso de mexicanos, me pareció que podían explicarse desde el punto de vista señalado por Adler" (p. 14). "Lo que por primera vez se intenta en este ensayo, es el aprovechamiento metódico de las teorías psicológicas de Adler al caso mexicano" (p. 51).

Guíado por la doctrina adleriana, Ramos examina el ser psíquico de tres tipos sociales que le parecen representativos de nuestra vida nacional: el "pelado", el "mexicano de la ciudad" y el "burgués mexicano". Ellos son como tres planos o capas del alma nacional. El "pelado" representa la capa psíquica más baja, el "mexicano de la ciudad" la media y el "burgués mexicano" la superior. El examen de tales tipos lo conduce

al descubrimiento de un conjunto de rasgos psicológicos comunes a todos los mexicanos y que puede decirse que constituyen la fisonomía propia del carácter mexicano o "perfil" del hombre de México. ¿Cómo es este "perfil"?

6. *El "perfil" del mexicano*

El rasgo psicológico que desde luego caracteriza al mexicano es el de *inventar destinos artificiales* para cada una de las formas de la vida nacional. El mexicano nunca toma en cuenta la realidad de su vida, es decir, "las limitaciones que la historia, la raza, las condiciones biológicas imponen a su porvenir". Planea su vida como si fuera libre de elegir cualquiera de las posibilidades que a su mente se presentan como más interesantes o valiosas. No sabe que el horizonte de las posibilidades vitales es sumamente estrecho para cada pueblo o cada hombre. Esta actitud lo ha llevado siempre a imitar en su país las formas de la civilización europea y a sembrar en sus propias tierras, semillas que sólo en aquellos climas pueden cultivarse. "Al fin se ha convencido de su fracaso, pero, sin comprender sus causas, lo atribuye a la cosa misma, es decir, a una dudosa quiebra de la cultura europea y no como sucede efectivamente, a un vicio interno de su psicología. Por lo tanto, al cambiar sus planes ha substituído el objeto externo, pero el mecanismo psicológico sigue idéntico: es el *artificio*" (p. 66). Así se explica que desde la Independencia el mexicano no haya hecho otra cosa que trasplantar a nuestro suelo ideas, sistemas, instituciones, costumbres y formas de vida que no son sino ficciones, artificios que casi siempre han crecido débiles y sin vida, como plantas de invernadero.

Después del artificio, la nota del carácter mexicano que más resalta es la *desconfianza.* Esta actitud es previa a todo contacto con los hombres y las cosas. Se presenta haya o no fundamento para ello. "No es una desconfianza de principio, porque el mexicano generalmente carece de principios. Se trata de una desconfianza irracional que emana de lo más íntimo del ser. Es casi su sentido primordial de la vida. Aun cuando los hechos no lo justifiquen, no hay nada en el universo que el mexicano no vea y juzgue a través de su desconfianza. Es como una forma *a priori* de su sensibilidad. El mexicano no desconfía de tal o cual hombre o de

tal o cual mujer; desconfía de todos los hombres y de todas las mujeres. Su desconfianza no se circunscribe al género humano; se extiende a cuanto existe y sucede. Si es comerciante, no cree en los negocios; si es profesionista, no cree en su profesión; si es político no cree en la política" (p. 58).

Característica relacionada con la desconfianza es la *susceptibilidad.* El mexicano está siempre temeroso de todo, y vive alerta, presto a la defensiva. "Recela de cualquier gesto, de cualquier movimiento, de cualquier palabra. Todo lo interpreta como una ofensa. En esto el mexicano llega a extremos increíbles. Su percepción es ya francamente anormal. A causa de la susceptibilidad hipersensible, el mexicano riñe constantemente. Ya no espera que lo ataquen, sino que él se adelanta a ofender. A menudo estas reacciones patológicas lo llevan muy lejos, hasta a cometer delitos innecesarios" (p. 60).

Es peculiar también al carácter mexicano la *actividad irreflexiva.* La vida mexicana da la impresión de un movimiento que avanza sin plan ninguno. Cada mexicano sólo se interesa por los fines inmediatos. "Trabaja para hoy y mañana, pero nunca para después. El porvenir es una preocupación que ha abolido de su conciencia. Nadie es capaz de aventurarse en empresas que sólo ofrecen resultados lejanos. Por lo tanto, ha suprimido de la vida una de sus dimensiones más importantes: el futuro" (p. 59).

Un rasgo psicológico más del carácter mexicano es la *impulsividad.* En su vida privada el mexicano es un "ser de naturaleza explosiva, cuyo trato es peligroso, porque estalla al roce más leve". Es amante de buscar la riña como un excitante para elevar el tono de su "yo" deprimido. Se entrega con frecuencia a "pantomimas de ferocidad" para asustar a los demás, haciéndoles creer que es un hombre fuerte y decidido. Esta impulsividad la manifiesta asimismo en la exteriorización de sus sentimientos patrióticos, bajo la forma de una "expresión inflada de palabras y gritos" y de propaganda y manifestaciones colectivas, que no son sino ardides patrióticos con los que cree demostrar su valentía y su hombría. "¡Si supiera que esa valentía es una cortina de humo!" (p. 56).

Por último, resalta en el carácter del mexicano la *pasión.* Esta es la nota que da el tono a la vida de México, sobre todo cuando alguna actividad particular trasciende a la escena pública. "No sólo la política, asunto esencialmente público que aquí como en todas partes es materia

inflamable, sino un hecho cualquiera que pueda despertar un interés colectivo, es llevado luego al terreno de la pasión. Lo mismo una discusión científica que una controversia artística, casi nunca transcurren serenamente; apenas acaban de surgir, cuando toman un cariz exaltado y crean en torno suyo una atmósfera pasional. La pasión ha llegado a convertirse en una necesidad nuestra, de manera que ahí donde aparece, es acogida como un estimulante para provocar el interés. Esto obliga a todo el que quiere llamar la atención sobre lo que hace o lo que dice, a alzar la voz, a extremar los gestos, a violentar las expresiones para impresionar al auditorio. El prestigio adquirido por la pasión me hace dudar de su sinceridad, en ciertos casos que parecen consistir sólo en el gesto y en el ademán sin su correspondiente contenido" (p. 117).

Para terminar este "psicoanálisis del mexicano", dice Ramos, se puede representar a éste como un hombre que huye de sí mismo para refugiarse en un mundo ficticio. En la intimidad de su alma, poco accesible a su propia mirada, late la incertidumbre de su posición, y, "reconociendo obscuramente la inconsistencia de su personalidad, que puede desvanecerse al menor soplo, se protege, como los erizos, en un revestimiento de espinas. Nadie puede tocarlo sin herirse". De ahí que tenga una susceptibilidad extraordinaria a la crítica y que la mantega a raya anticipándose a esgrimir la maledicencia contra el prójimo. "Por la misma razón, la autocrítica queda paralizada. Necesita convencerse de que los otros son inferiores a él." No admite "superioridad ninguna y no conoce la veneración, el respeto y la disciplina. Es ingenioso para desvalorar al prójimo hasta el aniquilamiento. Practica la maledicencia con una crueldad de antropófago. El culto del *ego* es tan sanguinario como el de los antiguos aztecas; se alimenta de víctimas humanas"; vive "encerrado dentro de sí mismo, como una ostra en su concha, en actitud de desconfianza hacia los demás, rezumando malignidad, para que nadie se acerque. Es indiferente a los intereses de la colectividad y su acción es siempre de sentido individualista" (p. 65).

El conjunto de rasgos del carácter mexicano que se acaban de describir son "anomalías psíquicas", "vicios" o "defectos" que el hombre de México padece. Son "manifestaciones" o "transposiciones" que delatan un "malestar interior", una "falta de armonía consigo mismo", un "desequilibrio psíquico". Son "ardides instintivos", "disfraces" o "máscaras" para disimular su "ser auténtico", para proteger su "yo" verdadero.

7. *El sentimiento de inferioridad*

Mas ¿porqué el mexicano posee este carácter? ¿porqué ofrece esa gama de notas que se acaban de señalar? ¿porqué enmascara su ser auténtico con el artificio, la desconfianza, la susceptibilidad, la irreflexión, la agresividad, la pasión y la maledicencia?

Semejantes rasgos psicológicos, distintos entre sí y aun contradictorios, tienen una "causa común inconsciente": el *sentimiento de inferioridad* o sentimiento de menor valía que el mexicano ha contraído en el curso de su historia.

Pudiera pensarse, y con razón, que el sentimiento de inferioridad a que se alude no es algo exclusivo de los mexicanos, sino que existe asímismo en hombres pertenecientes a todas las razas y nacionalidades. Esto es verdad, pero "mientras que en otras partes ese sentimiento se presenta en casos individuales más o menos numerosos pero siempre limitados, en México asume las proporciones de una *deficiencia colectiva*" (p. 111). El mexicano se siente inferior, se siente desvalorizado, no en su *condición de hombre,* sino sólo en cuanto se halla determinado por el hecho de pertenecer a una nación que es México. Su "conciencia colectiva", su "conciencia de la nacionalidad", su "conciencia de la mexicanidad" es la afectada por ese sentimiento y no su conciencia de hombre; su inferioridad se debe, simple y puramente, al "hecho de ser mexicano" (p. 57).

Una cosa es ser inferior y otra muy distinta sentirse inferior. El mexicano *no es un ser inferior* sino *que se siente inferior.* Si en casos individuales el sentimiento de inferioridad traduce deficiencias orgánicas o psíquicas reales, "en la mayoría de los mexicanos es una *ilusión colectiva* que resulta de medir al hombre con escalas de valores muy altos, correspondientes a países de edad avanzada" (p. 52).

El sentimiento de inferioridad atribuido al mexicano, por lo mismo, no traduce una "inferioridad orgánica", una "inferioridad real, somática o psíquica, a la raza mexicana" (p. 10), sino simplemente una actitud que lo ha llevado individualmente a "desvalorizarse a sí mismo, cometiendo, de este modo, una injusticia a su persona" (p. 14).

Atribuir al mexicano un sentimiento de inferioridad, no significa formular un juicio deprimente para él. Sería no comprender este pen-

samiento, interpretarlo como un prurito de desestimar a la raza mexicana. No se pretende afirmar que aquella inferioridad sea un hecho. No se cree, desde luego, en la teoría de las razas inferiores, que pudo sostenerse mientras se consideraba absoluto el valor de la cultura europea. "Desde este punto de vista, Hegel, en sus *Lecciones de Filosofía de la Historia,* atribuye a los americanos una positiva inferioridad. Los mismos mexicanos así lo creyeron en el siglo pasado, y aun formularon una tesis autodenigratoria. Nuestra idea no debe tomarse como una autodenigración más. Al contrario, deseamos sinceramente demostrar que aquel sentimiento carece de una base objetiva, pues hasta hoy la biología de nuestra raza no ha encontrado ningún dato para suponer que esté afectada por alguna decadencia orgánica o funcional" (p. 39).

Reconocer que el mexicano actual padece un sentimiento de inferioridad, finalmente, no quiere decir que las diversas modalidades de su carácter pueden explicarse únicamente por ese sentimiento. Este, sin duda, explica las anomalías psíquicas que se han señalado, pero "quizá existan otras modalidades" del carácter mexicano "cuyo mecanismo deba ser explicado con otros principios científicos" (p. 14).

8. *Origen del sentimiento de inferioridad*

El sentimiento de inferioridad en el mexicano tiene su origen en una serie de "accidentes históricos" que le han acaecido desde la Conquista. Aparece al ponerse los indígenas conquistados en contacto con los españoles conquistadores. Aquéllos se dan cuenta de lo insignificante de su fuerza, de sus armas, de sus instituciones y de su cultura en comparación con las de éstos. "Al nacer México, se encontró en el mundo civilizado en la misma relación del niño frente a sus mayores. Se presentaba en la historia cuando ya imperaba una civilización madura, que sólo a medias puede comprender un espíritu infantil. De esta situación desventajosa nace el sentimiento de inferioridad que se agravó con la Conquista, el mestizaje, y hasta por la magnitud desproporcionada de la Naturaleza" (p. 51).

La vida social de la Colonia, llena de desigualdades e injusticias, fomentó el desarrollo de este sentimiento. "Desde su origen, la organización colonial tendía a deprimir el espíritu de la nueva raza. Los con-

quistadores eran soldados, no hombres de trabajo, que tuvieron que explotar sus nuevas posesiones por medio de la raza vencida. Por eso el trabajo en América no tuvo el significado de un bien para librarse de la necesidad, sino de un oprobio que se sufre en beneficio de los amos. La voluntad y la iniciativa de los mexicanos carecía de oportunidad en que ejercitarse. La riqueza no se obtenía mediante el trabajo, sino merced a un privilegio injusto a explotar a las clases de abajo. El comercio era un monopolio del clásico *abarrotero* español que venía de paso a América para llevarse una fortuna a su tierra. La minería y la agricultura eran fuentes de una riqueza que también huía a Europa. Unos cuantos privilegiados podían educarse en los colegios y seguir después una profesión liberal. Las profesiones se reducían casi a dos: la de cura o la de *licenciado*. La mejor oportunidad de vivir que tenía la clase media era la burocracia. Así, la masa de la población reducida a la inactividad se hizo perezosa y resignada a la pobreza, de la cual no tenía otra esperanza de salir que el favor de Dios manifestado en forma de lotería" (p. 35). No era éste, como se ve, un ambiente vital propio para que se fortificara el carácter mexicano, antes bien, semejantes vicios de organización repercutieron perjudicialmente en la psicología mexicana acentuando su sentimiento de inferioridad respecto de la raza conquistadora.

A partir de la Independencia es cuando este sentimiento actúa de un modo sensible en el carácter mexicano. Al consumarse aquélla, los mexicanos no quieren seguir viviendo dentro de las formas anticuadas de la sociedad colonial. Desean hacer tabla rasa de todo su pasado y comenzar una nueva vida como si antes nada hubiera existido. Tratan de imprimir a la incipiente nacionalidad una fisonomía propia y ponerla, de un salto, a la altura de la vieja civilización europea. Los mexicanos dueños del poder no carecían de inteligencia ni de capacidad para semejante empresa, pero su voluntad se había entumecido en la inercia colonial y no estaba ejercitada para emprender una obra de esa magnitud. Olvidaron, además, que hay una "ley biológica superior a la voluntad del hombre, que impide suprimir radicalmente el pasado como influencia efectiva en la conducta actual" (p. 38). Por estas razones, apenas se inicia la marcha de la nacionalidad mexicana, surge una "desproporción entre las posibilidades reales y el ideal que perseguían aquellos hombres"; estalla un conflicto entre lo que se *quiere hacer* y lo que se

puede hacer, un choque entre las ambiciones desproporcionadas y las capacidades reales. Tal choque lleva a los mexicanos a advertir que sus fuerzas son inferiores a sus fines propuestos: los hace comparar los resultados obtenidos con los que deseaban obtener y ven que éstos son inferiores a aquéllos. Al fin comprenden que se estaban echando a cuestas una empresa sobrehumana, de modo que hasta la raza más fuerte se hubiera sentido empequeñecida al proponérsela. Este conflicto, entre el *querer* y el *poder*, desajusta las funciones psíquicas de los mexicanos, agudizando su sentimiento de inferioridad engendrado por la Conquista y la Colonia y que como un fantasma lo acompañará hasta nuestros días.

Este sentimiento se desarrolla más con la desvalorización de la nacionalidad que va aumentando durante el siglo XIX en función de nuevos "accidentes históricos". Así, después de la Independencia, la impreparación de los mexicanos para la vida política conduce a una serie de luchas intestinas que oscila entre la anarquía y la dictadura, mantiene la inestabilidad de las instituciones y "debilita a México, que no puede hacer frente a los norteamericanos en la guerra del 47, y padece la derrota con la pérdida de una parte considerable de su territorio". El imperio de Maximiliano y la Intervención francesa asesta otro golpe a la autonomía nacional, y la lucha enconada de partidos debilita la economía y agrava el empobrecimiento general. "El orden porfiriano favorece solamente a la clase que está en el poder. La educación pública es precaria, la cultura superior insuficiente. No es pues, extraño que todas estas desgracias conduzcan a la *autodenigración*, o sea a una valoración negativa de la nacionalidad." [1]

Contribuyen a hacer más anormal la vida de los mexicanos las opiniones del extranjero que, generalmente abultadas o exageradas, representan a México como un país atrasado, sumido constantemente en el desorden y la barbarie. "Desde la campaña de desprestigio atribuída a Poinsset, hasta las campañas de las agencias norteamericanas que esparcían por todo el mundo las más absurdas informaciones sobre la Revolución de 1910, hay una continua afluencia a México de opiniones desfa-

---

1 y 2 Samuel Ramos. *En Torno a las ideas sobre el Mexicano.* Cuadernos Americanos, Año X. No. 3, mayo-junio, 1951. México, D. F.

vorables, que contribuyen a deprimir el valor de la nacionalidad entre los mismos mexicanos." [2]

Así es como a través de estos "accidentes históricos" ha nacido en el mexicano la "idea deprimente de su valía", el sentimiento nocivo que lo lleva a creerse inferior respecto a los hombres de otras razas y de otros países, es decir, la viciosa costumbre de estimar con criterios extranjeros o europeos los valores intrínsecos a su propia vida.

La descripción que se acaba de hacer de los rasgos peculiares del carácter mexicano, la explicación de esos rasgos por el sentimiento de inferioridad y la investigación de los accidentes históricos que lo han producido, conduce a Ramos a esta conclusión: los mexicanos debemos "cambiar nuestra alma" (p. 51).

Este cambio es posible, porque nuestro carácter actual es sólo una máscara, un disfraz que oculta el verdadero ser del mexicano. No es muy halagador sentirse en posesión de ese falso carácter, "pero es un alivio saber que se puede cambiar como se cambia de traje, pues ese carácter es prestado, y lo llevamos como un disfraz para disimular nuestro ser auténtico, del cual, a nuestro juicio, no tenemos por qué avergonzarnos" (p. 50).

Precisamente uno de los objetos que debe proponerse la educación nacional, es cambiar el carácter actual del mexicano, corrigiendo esa gama de vicios que se ha señalado. La escuela es uno de los instrumentos adecuados para organizar una acción encaminada a lograr tal objeto. Ella debe ayudar a vencer el sentimiento de inferioridad desde que aparece en la niñez, a la vez que en los adultos que ya lo padecen. Técnicos y pedagogos bien preparados, que sean al mismo tiempo buenos psicólogos, son los indicados para establecer en detalle los métodos apropiados a ese fin.

Cuando la acción de la escuela haya destruído la idea deprimente que el mexicano tiene de su valía, "desaparecerá automáticamente el falso carácter, que, como un disfraz, se superpone al ser auténtico de cada mexicano para compensar los sentimientos de devalorización que lo atormentan. Comenzará entonces una segunda independencia, tal vez más trascendente que la primera, porque dejará el espíritu en libertad para la conquista de su destino.

"Cuando el mexicano haya escapado del dominio de las fuerzas inconscientes, querrá decir que ha aprendido a conocer su alma." P. 101.) En ese instante comenzará una nueva vida bajo el signo de la sinceridad.[3]

III

EL NUEVO HUMANISMO

9. *El mexicano y el humanismo*

El "perfil" viciado del mexicano actual, cuyos contornos se acaban de diseñar, conduce al filosofar de Ramos a una nueva cuestión: ¿cómo liberar al mexicano de su falso carácter? ¿cómo purificar su alma de esas anomalías psíquicas? ¿cómo realizar esa segunda independencia, que dejará su espíritu en libertad para la conquista de su destino?

Para esto es necesario que el mexicano se ponga en contacto con un clima espiritual sano capaz de vitalizarlo. Este clima es el *humanismo*. Sólo él podrá purificar su alma y librarla del sentimiento de inferioridad que padece. Pero ¿cuál humanismo?

Entre la confusión de ideas que hemos vivido en los últimos decenios, se ha perdido en México la noción del humanismo. A tal punto se ha perdido, que es "una palabra de sonido extraño para nuestros oídos, como si ya no fuera de este tiempo". Y, sin embargo, el humanismo tiene una perenne actualidad, "porque su espíritu no está limitado dentro del marco de tal o cual época histórica, como la Antigüedad o el Renacimiento, sino que trasciende del pasado a todos los tiempos. Ser partidario del humanismo en estos momentos no significa ser conservador y querer el retorno a lo antiguo. Cada momento histórico tiene su propio humanismo, desde el cual pueden enfocarse con nuevas perspectivas las inspiraciones humanísticas que vienen del pasado" (p. 102).

Si cada momento histórico tiene su humanismo, ¿cuál corresponde al que estamos viviendo y que es a la vez el que necesita el mexicano

---

3 Las páginas que aparecen en el cuerpo de los capítulos rotulados *La Cultura Mexicana y Caracterología del Mexicano* corresponden a la tercera edición de *El Perfil del Hombre y la Cultura en México*. Colección Austral. Espasa-Calpe Argentina, S. A., Buenos Aires-México, 1951.

para purificarse y realizar su propio destino? ¿es el humanismo griego, el cristianismo, el renacentista, el naturalista o un nuevo humanismo?

El humanismo que ha de purificar las potencialidades espirituales del mexicano y lo ha de conducir a la realización de su destino, tiene que ser nuevo. Es *hacia un nuevo humanismo* hacia donde hay que encauzar el ser del mexicano y no por la imitación de un humanismo pasado, ya vivido y experimentado como insuficiente.

Para saber lo que ha de ser este nuevo humanismo, es preciso que los mexicanos tomemos plena conciencia de la trayectoria que ha seguido el humanismo en la cultura occidental, con la que hemos nutrido nuestro ser histórico y con el cual, queramos o no, tendremos que seguir nutriéndonos en lo futuro. La idea de este *nuevo humanismo o humanismo mexicano,* constituye el tercer tema del filosofar de Ramos sobre *lo mexicano.*

10. *La curva del humanismo*

El humanismo ha descrito curvas a lo largo de la historia con ascensos y caídas alternativas. La primera es la del humanismo griego. Este concibió al hombre como un ser que vive al nivel de la naturaleza. Hombre y naturaleza forman un estado de equilibrio. Pero no es la naturaleza la que eleva a su nivel al hombre, sino al contrario, es el hombre el que sube a su nivel a la naturaleza. El mejor ejemplo del humanismo griego lo da el "gran sistema animista y teleológico de Aristóteles", que "exhibe una marcada propensión antropomórfica concibiendo el Universo al modo del hombre", es decir, concibiendo al Universo como un ser antropomórfico que está constituído y saturado de vidas (p. 68).

La segunda corresponde al *humanismo cristiano.* Esta curva es ascendente, ya que tal humanismo coloca al hombre muy por encima de la naturaleza, atribuyéndole un rango sobrenatural. Aquí el hombre es concebido en fuga de su existencia mundana y proyectado hacia una vida ultraterrena o sea con el alma en vuelo hacia el cielo.

La tercera curva es descrita por el *humanismo renacentista.* Este "descubrió que la obsesión de una existencia ultraterrena robaba a los hombres el cuidado y la atención por su vida real, por su existencia mundana". Fué un movimiento espiritual "para atraer al hombre del cielo a la tierra" y volverlo al nivel de equilibrio en que lo habían dejado los griegos.

La cuarta la representa el *humanismo naturalista.* La curva aquí es descendente, pues este humanismo, inspirado en los resultados de la ciencia natural, toma al hombre del nivel de equilibrio en que lo dejó el renacimiento y lo precipita hacia abajo, hasta convertirlo en un ser infrahumano. El hombre no se encuentra aquí al nivel de la naturaleza, sino mucho más abajo de ella. El humanismo griego veía la naturaleza a través del hombre, mientras que el humanismo naturalista ve al hombre a través de la naturaleza, rebajándolo a la categoría de un animal, a veces gregario, pero al fin animal.

La quinta curva está reservada al *nuevo humanismo.* La misión de éste consiste en levantar al hombre del estado de animalidad en que lo dejó el humanismo naturalista, para colocarlo en el sitio de humanidad justo. "Aquí la curva inicia una vuelta hacia arriba que señalaría el esfuerzo de la filosofía más reciente para rescatar los valores humanos y ponerlos en su sitio. Este último momento podría llamarse un *Nuevo Humanismo,* cuya dirección es de abajo hacia arriba, a diferencia del humanismo renacentista que se orientó en sentido contrario. Además, este humanismo era simplemente una vuelta a la concepción clásica griega, mientras que el Nuevo Humanismo tiene una conciencia más justa, más bien documentada de los valores originales del hombre y de sus relaciones cósmicas" (p. 71).

Este nuevo humanismo es justamente el clima espiritual que el mexicano necesita para lavar sus anomalías psíquicas y encauzar su vida hacia la realización de su destino histórico. El sentimiento de inferioridad ha sido un impulso inconsciente que ha disparado el ser del mexicano hacia abajo y que amenazaba tumbarlo en la animalidad. El nuevo humanismo debe ser a manera de palanca espiritual que levante el ser caído del mexicano y lo coloque en el puesto de una humanidad superior. Hacer del mexicano un verdadero hombre, elevarlo al plano de una humanidad mejor que la presente, he aquí la tarea reservada a este nuevo humanismo.

11. *Concepción dualista del hombre*

En esta tarea de humanizarse, de hacerse un verdadero hombre, el mexicano necesita inspirarse en un modelo, en un arquetipo de hombre

perfecto. Mas, para que pueda concebir ese tipo ideal de hombre, es preciso que tome conciencia de la forma como se concibe al hombre actual, al hombre de hoy. Sólo apoyado en el conocimiento del hombre presente, el mexicano estará en condiciones de levantar una concepción ideal del hombre que le sirva de norma en esta tarea de humanización de su ser. En consecuencia, el problema que debe acometer es éste: ¿cómo se ha concebido tradicionalmente al hombre? ¿cómo debe México concebir al hombre en el futuro?

Tradicionalmente el hombre ha venido siendo considerado como un ser dramático en el que combaten dos fuerzas irreconciliables incapaces de pactar. De un lado, el *espíritu* y las fuerzas morales que luchan por imponer su imperio sobre el resto de la vida del hombre. Del otro, la *materia* y los instintos que arrastran al hombre hacia el egoísmo y la maldad.

El origen de este dualismo que separa en dos capas aisladas lo espiritual y lo material que hay en el hombre, se remonta a la filosofía griega. "Platón, Aristóteles y la filosofía de Grecia definieron la distinción de cuerpo y espíritu, que representa a la vez una dualidad ontológica y moral." En el cristianismo aparece también esta concepción dualista del hombre. Aquí los conceptos de espíritu y cuerpo implican juicios de valor, "que hacen de su oposición metafísica un conflicto entre el bien y el mal". Descartes, en la época moderna, recoge esta concepción dualista y "la lleva a un extremo radicalísimo, ahondando la separación metafísica entre el espíritu y el cuerpo". Luego la ciencia natural en su creciente progresión, "también secciona al hombre en dos partes y estudia de un lado su biología y del otro su psicología". Se arraiga tanto en la conciencia este concepto, que hoy mismo "la generalidad de los hombres cultos acepta el dualismo como un hecho indiscutible y actúa en consecuencia, tratando de orientar su vida unilateralmente, en el sentido del valor que considera preferible. Es inevitable, pues, que cualquiera que sea la elección, uno de los aspectos de la vida resulte sacrificado" (p.9).

Al obrar estas tendencias opuestas de espíritu y materia durante un largo proceso histórico, han creado un mundo en el que esa división del hombre se externa en las cosas y en los diversos campos de la vida humana. Por todas partes vemos en la actuación del hombre moderno oposiciones, pugnas y antítesis en las que delata ese dualismo dramático de su vida. "Es, en general, la oposición entre el tipo intelectual y el tipo vital, instintivo. La pugna entre el joven y el hombre maduro, entre

lo masculino y lo femenino, entre las masas y las *élites*, entre las clases sociales inferiores y las superiores, entre la cultura y lo que hay de barbarie en la civilización. Todas estas oposiciones traducen en diversas formas la antítesis, tan característica de nuestro tiempo, entre el pensamiento y la vida" (pp. 151-152).

Pero en donde mejor se percibe este dualismo es en la pugna que se libra hoy en día entre *civilización* y *cultura*, que exhibe de un modo tangible la división del hombre en espíritu y materia, y en la que la civilización apoyada en la preferencia de los puros valores del cuerpo, ha impuesto su garra dominadora sobre la cultura que encarna los valores espirituales del hombre. "Observando el panorama mundial del momento presente, bien podría aparecer la civilización como un monstruo que después de romper sus cadenas, amenaza destruir a sus propios amos y creadores. Es decir, que la civilización contradiciendo su destino original, en vez de favorecer la vida, se convierte en un instrumento de muerte. Y así el hombre llega a la situación paradójica de tener que defenderse de su propia civilización. Esta ha creado en su seno fuerzas morales, ha sugestionado a la inteligencia y ha conquistado la voluntad de manera que la destrucción del hombre aparezca como un deseo que de él emana, y encuentra además una filosofía para justificarla, disfrazándola de un beneficio en que deben cifrarse sus más elevadas aspiraciones" (pp. 144-45). La civilización, tal como está organizada, parece un plan diabólico para dejar al hombre sin alma y convertirlo en un espectro de lo que fué en tiempos mejores.

México no ha podido sustraerse a esta concepción dualista de la vida humana. Alimentándose de la cultura occidental, ha heredado esta idea dramática del hombre, así como todas las consecuencias que de ella derivan.

También aquí la antítesis entre valores del espíritu y del cuerpo constituye una realidad. Hay un hecho que expresa en forma clara semejante antítesis: la pugna entre *espiritualistas* y *materialistas*, entre *derechas* e *izquierdas* que existe en el campo de la lucha política. Cada una de estas tendencias en contienda descansa sobre una concepción unilateral del hombre de México. Los espiritualistas postulan una imagen del mexicano en la que se elevan a un plano superior los valores del espíritu y se relegan a uno inferior los del cuerpo. Sólo el espíritu merece ser dignificado y enaltecido, porque únicamente él es concebido

por esta tendencia como lo valioso del ser humano. Hay que salvar el espíritu del mexicano, aunque los valores de su cuerpo perezcan. Para el espíritu, todo bienestar y protección; para la carne, el trabajo, la explotación y la miseria. Para el espíritu, la libertad: para el cuerpo, la servidumbre y el hambre. Por su parte, los materialistas postulan una imagen del mexicano que se apoya en una sobreestimación de su vida instintiva y en un rebajamiento de sus atributos espirituales. Los valores del cuerpo son elevados por esta tendencia a un primer plano. Ellos representan la parte de naturaleza que hay dentro del hombre y son por ello la *estructura* de la vida humana. Los valores del espíritu son simplemente el plano de la superestructura, que ocupan un segundo lugar en la existencia del mexicano. Para la vida instintiva, la preferencia; para la vida espiritual, la relegación a segundo orden. Primero es el bienestar del cuerpo, luego el bienestar del espíritu.

Esta pugna entre espiritualistas y materialistas, simbolizada hoy en día entre *derechas* e *izquierdas,* divide el ser del mexicano en dos planos irreconciliables: de un lado, su espíritu con todos los valores morales; del otro, su cuerpo con los instintos y pasiones. El campo de batalla en donde operan estas dos tendencias es el propio ser del mexicano como categoría humana. ¿Qué hacer ante esta imagen desintegrada del hombre de México?

12.—*El hombre concreto*

La tarea del *nuevo humanismo* debe consistir en superar esta pugna al parecer irreconciliable entre espiritualistas y materialistas, entre derechas e izquierdas. Ella encierra, más que una simple disputa de orden político, una lucha de rango ontológico, en la que se debate el propio ser del mexicano. Es nada menos que la lucha entre una parte del ser del mexicano, que es su espíritu y sus valores morales, y la otra parte de su mismo ser, que es su naturaleza y sus instintos. De aquí que la disputa no pueda ser fallada parcialmente en favor de una de las partes en conflicto, sino sólo comprendiendo y justificando el derecho que asiste a cada una de ellas. No se puede dar el fallo en favor de los espiritualistas, porque esto implicaría reconocer tan sólo como valioso el puro plano espiritual del mexicano. Tampoco se puede

fallar sólo en favor de los materialistas, porque equivaldría a reconocer como valioso sólo el plano corporal e instintivo del mexicano. El fallo ha de consistir en reconocer que ambas tendencias son justas en tanto que cada cual se fundamenta en una parte del ser del mexicano y por lo mismo es preciso conciliarlas reconociendo a cada una el derecho que les asiste.

"La vieja disputa entre materialismo y espiritualismo no puede ser fallada parcialmente en favor de una sola de las tesis. No se puede hablar filosóficamente de un alma que en otra existencia puede vivir sin el cuerpo, según la creencia que trasmitió Platón a la cultura religiosa occidental. Pero tampoco se puede sostener filosóficamente la doctrina negativa que concibe al hombre como un cuerpo sin alma, ya sea la ingeniosa máquina de los materialistas del siglo XVIII o el animal gregario de los naturalistas del XIX". (p.153).

"El hombre no es ni exclusivamente un ser material, ni tampoco un espíritu puro. El espíritu es conciencia, dirección hacia un fin de valor, una tendencia ideal, pero sin fuerza propia de realización. Un espíritu descarnado representaría la importancia más absoluta. La historia confirma a cada paso que el espíritu es una llamita débil que el menor viento puede apagar. El espíritu no podría vivir sin el complemento de las fuerzas materiales. Sólo las capas inferiores del hombre tienen ímpetu, fuerza de realización, que a veces el espíritu puede sublimar, canalizar en función de sus propósitos. Toda obra espiritual efectiva es el fruto de esta cooperación de elementos opuestos: un ímpetu ciego, pero enérgico, una dirección espiritual, pero impotente. Los mejores momentos de la vida histórica son aquéllos en que esas dos porciones del hombre se unifican y actúan en consonancia. Esta unidad de acción constituye propiamente la vida humana. Lo contrario, es decir, la separación de los elementos, significa la muerte" (p. 151).

El nuevo humanismo debe tomar en cuenta esta experiencia histórica del hombre, y tratar de unir, de soldar, de integrar estas dos partes del ser del mexicano, que la pugna entre materialistas y espiritualistas ha separado y dividido. No el triunfo del espíritu sobre la materia, ni el de la materia sobre el espíritu, sino la fusión de ambos planos de la existencia en una necesaria y armónica unidad. No el hombre como categoría puramente espiritual, que saca su ser de la tierra para situarlo en una esfera trascendente y sobrenatural. Tampoco el hombre como

una categoría puramente biológica, que extrae su ser de la tierra para bajarlo al reino de lo infrahumano y de la animalidad. Sino el *hombre concreto* (p. 149), el *hombre integral* (p. 154), el hombre que es espíritu y carne, alma y hueso, razón y sangre, instintos y pasiones a la vez.

Este debe ser el arquetipo de hombre perfecto, de modelo ideal a cuya meta debe encaminarse el proceso de humanización del ser del mexicano. La realización de este ideal de hombre es posible, porque el ser del mexicano no es algo que esté ya formado, sino que apenas comienza a hacerse. El ser del mexicano es una arcilla que empieza a pergeñar sus contornos, a modelar su perfil. Es un ser que comienza a hacerse mexicano, pero que todavía no es mexicano. Si su ser fuera ya un ente acabado, no sería posible orientarlo hacia la conquista de ese hombre ideal; pero por fortuna el mexicano empieza a conformar su ser. Precisamente porque vive apenas su etapa ontológica inicial, es posible orientar su proceso de humanización hacia la meta del *hombre concreto*, del *hombre integral*. Si México se inspira en este modelo de hombre, habrá realizado su destino y dado su mensaje universal al mundo. En suma, el ideal de el *nuevo humanismo* o *humanismo mexicano* debe ser: un hombre nuevo para un México nuevo.

IV

LA HISTORIA DE LA FILOSOFIA EN MEXICO

13. *La aspiración de una filosofía mexicana*

El filosofar de Ramos sobre lo mexicano ha consistido hasta aquí en un afán por "dar razón" o "razón de ser" de la *cultura mexicana*, del *hombre de México* y del destino de esta cultura y de este hombre. Por los resultados obtenidos sabemos que la cultura y el hombre mexicanos, tienen un "perfil" propio y que el destino de esta cultura y de este hombre dependen de que ésta cambie su "carácter actual", lo cual es posible por la acción del nuevo humanismo. Pero ¿con qué propósito nuestro filósofo se ha afanado por elaborar este saber sobre estos "objetos" de nuestra realidad nacional? La respuesta es ésta: porque aspira a que surja una filosofía mexi-

4 Las páginas de este capítulo sobre *El Nuevo Humanismo* corresponden a *Hacia un Nuevo Humanismo. Programa de una Antropología Filosófica.* Primera Edición. La Casa de España en México. México, 1940.

cana, porque quiere que haya una filosofía más entre las ya existentes en el mundo. Piensa que por el "perfil propio de la cultura mexicana y del hombre en que se apoya esta cultura, es posible la realización de esa aspiración, de ese querer. Aun más, está convencido de que el destino "propio" de esta cultura y de este hombre que la sostiene, consiste justamente en realizar esa *filosofía más, esa filosofía mexicana.*

¿Qué hacer para ello? Por lo pronto meditar sobre nuestra realidad filosófica. "Me ha parecido siempre que una de las maneras de hacer filosofía mexicana, es meditar sobre nuestra propia realidad filosófica, la de los filósofos mexicanos y sus ideas, para averiguar si existen rasgos dominantes que pudieran caracterizar un pensamiento nacional...; hay que buscar las ideas filosóficas no solamente en las obras especiales, escritas generalmente por los profesores de filosofía, sino también entre las de los humanistas, hombres de ciencia, políticos, educadores, moralistas, etc. Lo que hay que investigar en esas ideas filosóficas, no es la originalidad del pensamiento innovador, puesto que nuestra historia es tributaria del movimiento de las ideas europeas, sino la forma peculiar en que este movimiento se ha reflejado en nuestra vida intelectual. Lo verdaderamente importante en nuestra historia filosófica es hacer comprender qué ideas o doctrinas y en qué modo han contribuído a desarrollar la personalidad de nuestro ser y de nuestra cultura nacionales, cuáles ideas filosóficas se han asimilado, convirtiéndose en elementos vitales de nuestra existencia mexicana... El buscar un sentido filosófico en obras que no pertenecen estrictamente al dominio especial de la filosofía, como el mito, la religión, la ciencia, el arte, la educación, etc., es una actitud que está plenamente justificada por el hecho de que cuando esas actividades nacen de una profunda necesidad espiritual de la sociedad, implican una concepción de la vida y del mundo, aun cuando ésta no sea explícitamente formulada" (pp. v, VII, VIII).

Como se ve, el filosofar de Ramos se dirige ahora a meditar sobre nuestro pasado filosófico y a construir una *Historia de la Filosofía en México.* Esta meditación y esta historización, constituyen el cuarto punto de partida de su filosofar sobre *lo mexicano.*

14. *El antecedente de su hisotria*

El primer paso que da para levantar su edificio histórico es la revisión de la bibliografía filosófica mexicana, para ver si en ella encuentra un

antecedente que pueda servirle de apoyo. Encuentra éste en las *Apuntaciones Históricas de la Filosofía en México,* de Emeterio Valverde y Téllez publicadas en 1896.

Somete a crítica el plan que forma las *Apuntaciones,* juzga que son una de las reacciones más fecundas que se produjeron en el siglo XIX en contra del positivismo y reconoce que cualquier investigación que en el futuro se haga para formar una historia de la filosofía en México, tiene forzosamente que partir de ellas y del material histórico reunido por su autor, ya que es lo único que sobre la materia existe en nuestro país. Sobre la orientación escolástica que priva en la obra, escribe este juicio: "El autor es sacerdote y su formación ha sido escolástica, de suerte que es el punto de vista de esta filosofía el criterio que preside el libro. Las *Apuntaciones* son un libro histórico, apologético y polémico. Escrito a fines del siglo pasado, durante el auge del positivismo en México, el autor defiende los fueros de la filosofía ante las negaciones de aquella doctrina. Gracias a su formación escolástica, Valverde y Téllez pudo emprender una investigación histórica de la filosofía, en el momento en que ésta era desvalorizada por las ideas dominantes en México. Pero también, por otro lado, este punto de vista filosófico es la limitación del libro. Con el orgullo que es inherente al pensamiento escolástico, condena casi *a priori* cualquiera otra filosofía declarándola irremisiblemente falsa. Sin embargo, sobre sus convicciones filosóficas se ha impuesto su curiosidad y su deber de investigador que tiene que ocuparse de todas aquellas doctrinas que se han conocido en México, aun cuando se aparten y repugnen a su manera de pensar. Cierto es que esto le da una oportunidad de combatirlas y mostrar lo que, según él, son sus errores".

"La obra es deficiente en la parte expositiva, sobre todo en las doctrinas de filósofos coloniales, con las que el autor está más familiarizado. Falta el esfuerzo por desentrañar en todas ellas la unidad de su desarrollo histórico, si es que la hay. Los filósofos son presentados en referencia a sus datos biográficos y sus obras, pero falta situarlos en su ambiente histórico. Es de lamentar que el autor no tome en cuenta la historia de la filosofía europea, de la que la historia de la filosofía en México es una rama lateral. En esta laguna se muestra la falta de sentido histórico del escolasticismo. La filosofía escolástica es una filosofía que pretende sustraerse de la historia y colocarse en el plano de la perennidad, de lo eter-

no. Con esta audacia, desde su origen, se hizo una doctrina rígida que no comprende la infinita movilidad de lo real."

"De aquí pues que la valoración de las doctrinas sea en las *Apuntaciones* una de las partes débiles. No hay valoración objetiva de las doctrinas ni desde el punto de vista filosófico ni desde el punto de vista histórico y circunstancial de México. Le falta al autor para ello la perspectiva de toda la historia de la filosofía. Hay filósofos a quienes se da un valor desmesurado, mientras otros apenas figuran con un nombre en la historia."

"De todos modos la obra de Valverde es de gran valor, porque, con todas sus deficiencias, es ya un esquema, un bosquejo de la historia de la filosofía en México. En primer lugar es una reunión de los datos fundamentales sobre esta materia, que completan con gran abundancia, dos gruesos volúmenes de bibliografía filosófica mexicana" (pp. 125-126).

15. *Plan de su historia*

Las obras de Valverde son, pues, el único antecedente serio que encuentra y, por lo tanto, "cualquiera investigación tiene que partir de esta base". Apoyado en ellas, con las reservas apuntadas en su juicio crítico, inicia su propia construcción histórica, eligiendo para ello el camino de la cátedra. Sabe bien que el ejercicio docente disciplina el intelecto estimula la investigación, brinda al catedrático la oportunidad para despertar entre sus alumnos la inquietud y el entusiasmo por el tema, y es el mejor campo para reclutar entre las nuevas generaciones un proselitismo que en el futuro sostenga vivo el afán por esa filosofía mexicana que anhela ver realizada. Convencido del camino, inicia en 1941, bajo los auspicios de *El Colegio de México,* un "Curso Monográfico Sobre el Pensamiento en México en los Siglos XIX y XX", que es sustentado en las aulas de la Facultad de Filosofía y Letras, "aun cuando con escasos alumnos porque la mayoría desconfiaba del tema", pues "no creía en la existencia de un abundante pasado filosófico en nuestro país, que mereciera figurar en una historia especial".

Al año siguiente desarrolla en los *Cursos de Invierno* de la misma Facultad un programa breve sobre el mismo tema, que es acogido con interés por un público más numeroso. Esta labor docente le permite tra-

zar un primer esbozo de su historia de la filosofía, que la Imprenta Universitaria publica en julio de 1943.

Sostiene en este primer esbozo que la historia de la filosofía en México no empieza con las culturas tolteca, maya y azteca porque les faltó "conciencia del conocimiento racional", comprensión de la "posibilidad de un conocimiento científico" y no existió entre ellos filosofía en sentido estricto. Esta historia, en sus comienzos, "forma parte de un gran movimiento que realizó España en el siglo XVI, para conquistar espiritualmente sus nuevos dominios americanos" (p. 17). El movimiento aludido es el florecimiento de los estudios teológicos y filosóficos producido, entre otros, por Francisco de Vitoria, Juan Luis Vives, Francisco Suárez, Domingo de Soto y Melchor Cano. Con la llegada, en el siglo XVI, de las órdenes religiosas a la Nueva España, se inicia propiamente nuestra historia de la filosofía. Los franciscanos traen la filosofía de Duns Escoto, los dominicos la de Santo Tomás, los agustinos la aristotélico-tomista y los jesuítas introducen la doctrina de Suárez y son los renovadores del tomismo. Fray Alonso de la Veracruz funda la primera cátedra de filosofía y da el más vigoroso impulso a la filosofía aristotélico-tomista. Su pensamiento es el resultado de dos influencias culturales: el humanismo erasmista español y el escolasticismo reformado de Vitoria. Bartolomé de Ledesma, José de Herrera, Tomás Mercado, Antonio Rubio, Antonio Arias y Pedro López de Parra, dan asimismo, con sus comentarios a Aristóteles, gran impulso a la filosofía. Aun cuando en este siglo domina en Nueva España la influencia de la escolástica reformada por Molina y Suárez, el "humanismo" tiene en Francisco Cervantes de Salazar un representante, y el "erasmismo" encuentra en Fray Juan de Zumárraga un devoto partidario. En el siglo XVII nuestra historia filosófica reproduce la decadencia de la filosofía española: la vida intelectual de la Colonia entra en un período de inercia, estancamiento y descomposición; no llegan libros de fuera más que los permitidos por la censura del gobierno y de la iglesia; las grandes novedades científicas y filosóficas son ignoradas; el verdadero espíritu filosófico está ausente y en su lugar priva el aprendizaje de fórmulas, el verbalismo hueco y la rutina; sólo don Carlos de Sigüenza y Góngora y Sor Juana Inés de la Cruz, ya al morir el siglo, son una excepción a la decadencia imperante. El siglo XVIII es el más brillante de nuestra historia filosófica colonial. Durante su segunda mitad se desarrollan considerablemente las ideas modernas en nuestro país: bajo el influjo de estas

ideas Juan Benito Díaz de Gamarra se burla de la filosofía peripatético-escolástica y lleva a cabo una reforma cartesiana de los estudios filosóficos; Gamarra es un ecléctico, y como tal "busca la verdad en todos los sistemas, pero sin adherirse a ninguno de ellos", y con su prédica racionalista liberta la razón de los mexicanos y los prepara para entender las doctrinas políticas de los enciclopedistas que los han de conducir a realizar su independencia; los sabios Antonio Alzate, Antonio de León y Gama, Ignacio Bartolache, José Mariano Mociño, Andrés Manuel del Río y Agustín de la Rotea producen un movimiento científico importante que mina las bases de la filosofía tradicional dominante en la Colonia, que aplica los resultados de las ciencias a la realidad del país y prepara también a los mexicanos para su emancipación de España. Durante el siglo XIX nuestra historia filosófica se va haciendo con la imitación de los modelos franceses; el desorden político que trajo el reinado de Carlos IV favorece esta libertad de pensamiento entre los mexicanos; esta libertad es aprovechada por Hidalgo, Aldama, Morelos, López Rayón y Mariano Matamoros, iniciadores de nuestra Independencia, que son hombres de preparación filosófica, formados en las lecturas de los enciclopedistas franceses; la libertad y el progreso son las ideas directrices de la vida mexicana durante éste siglo; el liberalismo se convierte en una filosofía militante y es la primera expresión filosófico-política del México independiente; los grandes teóricos del liberalismo fueron hombres de mentalidad utópica que "creían que la realidad debe acomodarse dócilmente a los dictados de la razón"; el liberalismo y el romanticismo, aparecen en México, como doctrinas afines y ambas son expresiones equivalentes del espíritu revolucionario; la filosofía dominante en la Universidad y las escuelas en el primer tercio de esta centuria, es el sensualismo de Condillac, Destut de Tracy y Cabanis; el utilitarismo de Bentham ejerce gran influencia sobre políticos y educadores; "Se inicia la interpretación liberal de la historia, tal vez bajo la influencia de Guizot"; el materialismo hace su aparición en 1835 al publicar José Ramón Pacheco una "Exposición Sumaria del Sistema Frenológico del Doctor Gall"; Gabino Barreda escucha en Francia a Augusto Comte y a su regreso funda la Escuela Nacional Preparatoria, imprimiéndole una orientación positivista, que va evolucionando de la filosofía de Comte a la de Spencer. Al comenzar el siglo XX nuestra historia filosófica está todavía dominada por el positivismo, pero pronto se funda el "Ateneo de la Juventud" en el que se agrupan Antonio Caso, José Vas-

concelos, Alfonso Reyes, Pedro Henríquez Ureña, etc., que emprende una campaña contra el positivismo dominante e introduce las corrientes filosóficas contemporáneas; Bergson, Boutroux, James, Stirner, Marx, Kant y Croce proporcionan a los ateneístas los argumentos filosóficos contra el positivismo; en 1910 Justo Sierra funda La Universidad Nacional en la que figura como una de sus dependencias la Escuela de Altos Estudios, asegurando así la continuidad de los estudios filosóficos; hasta 1925 más o menos, dominan nuestra historia filosófica las figuras de Vasconcelos y Caso, pero pronto los discípulos del segundo comienzan a manifestar sus preferencias por las nuevas corrientes de la filosofía alemana: Eduardo García Máynez estudia en Alemania y vuelve a México partidario de la tesis objetivista de los valores de Scheler y Hartmann; Francisco Larroyo también estudia en las universidades alemanas y regresa convertido al Neokantismo de Baden y Marburgo; Romano Muñoz y el propio Samuel Ramos reciben la influencia de Ortega y Gasset y de la filosofía alemana, que aprenden en las obras editadas por la "Revista de Occidente"; Oswaldo Robles se hace partidario del Neotomismo. En 1938 llegan a México los españoles José Gaos, Joaquín Xirau, Luis Recaséns Siches, Eduardo Nicol, Juan Roura Parella, etc., que enseñan en la Facultad de Filosofía y Letras las novísimas corrientes de la filosofía española, alemana, italiana, y francesa, a la vez que traducen al castellano las obras más representativas de la filosofía actual.

16. *Articulación de su Historia*

Este plan de su *Historia* Ramos lo apoya en una columna vertebral, que constituye su parte más valiosa. Tres líneas se advierten en esta columna. La primera es la vertebración que establece entre la filosofía europea y la filosofía mexicana; la segunda es la trabazón que hace entre el desarrollo del racionalismo y la Revolución de Independencia; y la tercera es la conexión que realiza entre filosofía y arquitectura.

Desde los primeros capítulos de su historia, Ramos va haciendo la articulación entre ciertos momentos de la evolución de la cultura europea con otros de la cultura mexicana. En la época antigua, observa que hay una "analogía entre las grandes líneas de la evolución de las culturas superiores americanas y las antiguas de Europa": los mayas "aparecen como los

griegos de América"; los aztecas "estamparon en su historia ciertos rasgos decisivos que reproducen, en menor escala, el cuadro de la vida política romana"; el "arte de Chichén-Itzá representa la época del helenismo en la historia maya, es decir, el momento en que se acrisolan en una síntesis nueva los elementos pertenecientes a culturas diversas"; las "relaciones que se entablan entre la cultura tolteca y la azteca son exactamente las mismas que existieron entre los etruscos y los romanos. Se puede imaginar lo que fué el buen gusto de los etruscos en las manos toscas de aquella raza, en que los hombres pensaban sobre todo en cuestiones prácticas, como políticos y conquistadores" (pp. 7-8-9). En el siglo XVI advierte que "la filosofía que se enseñó y cultivó en la Nueva España era la misma que imperaba en España en virtud de las circunstancias históricas en que ésta se había colocado dentro de Europa": hay una semejanza muy manifiesta entre los anhelos de una vida mejor que laten en la *Utopía* de Tomás Moro y los que impulsaron a Vasco de Quiroga a realizar su experimento social entre los indios de Michoacán, lo mismo que entre el pensamiento de Luis Vives, la figura más destacada de los erasmistas españoles, y el pensamiento de Juan de Zumárraga que es en Nueva España el animador del erasmismo. En el siglo XVII encuentra semejanza entre la decadencia de la filosofía española y la decadencia filosófica de la Colonia: en España "la política de la casa de Austria logra su fin de separar todo el país del movimiento moderno de las ideas europeas. Las grandes novedades científicas y filosóficas son ignoradas, y el pensamiento sigue viviendo del impulso escolástico que en el transcurso del siglo va en decadencia. La atmósfera de libertad cada vez más enrarecida, sólo permite una estrecha ortodoxia sin dejar ningún espacio a la investigación. La enseñanza universitaria y la publicación de libros tienen que seguir invariablemente las pautas del dogmatismo oficial" (p. 41). La situación en Nueva España era muy semejante: "en la Universidad de México el nivel académico descendía no sólo por la rutina escolástica sino por las disputas políticas. Allí no se formaban pensadores ni sabios, sino pedantes latinistas que ejercitaban la memoria para aprender los textos y exhibir su falsa ciencia al público, en ceremonias grotescas" (p. 43). En el siglo XVIII hay semejanza entre la lucha contra la escolástica y la difusión de las ideas modernas emprendida en España por Feijoó y en México por Alzate; la "Escuela Crítica está representada en España por el benedictino Benito Jerónimo Feijoó que en su *Teatro Crítico* se dedicó a combatir la enseñanza escolástica y

a divulgar ideas modernas defendiendo la ciencia experimental". En Nueva España el líder de la lucha contra el peripatetismo fué el sabio Antonio Alzate, que publicó de 1788 a 1795 un periódico titulado *Gaceta de Literatura* con el fin de criticar el peripatetismo y divulgar la ciencia moderna. "La misión de Alzate en México es semejante a la que realizó en España el padre Feijoó" (pp. 56-64). En el siglo XIX la trabazón es hecha entre la intención que llevó a Augusto Comte en Francia a elaborar su sistema de filosofía positiva y la que inspiró a Gabino Barreda al importar a México el positivismo del filósofo francés. Hay que recordar que la intención fundamental de Comte, "era nada menos que reorganizar la sociedad. Comte, de acuerdo en este punto con los tradicionalistas de su país, consideraba que el fracaso de la revolución dependía de las teorías individualistas de la Enciclopedia. La libertad, el libre examen tenía que conducir a la anarquía de las opiniones y de la conducta humana. Había que restablecer una unidad espiritual y una jerarquía social muy semejantes a las que sirvieron de base a la organización de la cristiandad católica. Sólo que, era indispensable sustituir la teología por la filosofía positiva... En circunstancias semejantes, pensaba Barreda que después de las luchas sangrientas que habían dividido a México después de la Independencia, hasta hundirlo muchas veces en la más completa anarquía, era indispensable buscar la unificación del espíritu mexicano en torno a un nuevo credo, más en consonancia con el progreso científico de la época, que viniera a sustituir las ideas religiosas. Barreda, que había escuchado en París las lecciones de Comte, convirtiéndose en un ardiente partidario del positivismo, pensó que esta filosofía era precisamente la base que, a través de la educación, debería sustentar la reorganización de la nacionalidad mexicana" (p. 119). En nuestra época sigue existiendo esa conexión entre las direcciones de la filosofía contemporánea europea y la filosofía mexicana, como lo prueba el hecho de que casi todas esas direcciones han tenido sus representantes en nuestro país.

La vertebración entre las ideas filosóficas y científicas del racionalismo con la Independencia mexicana, es sin duda la línea más importante que se destaca en la construcción histórica de Ramos. La tesis que a este respecto sostiene puede formularse así: el régimen de la Colonia, sostenido por la Iglesia y el Estado, estaba fundado en los principios filosóficos de la escolástica. Por lo mismo, sólo podía ser derrocado mediante un movimiento filosófico que culminara en la negación de los principios escolásti-

cos. El racionalismo de Gamarra y la campaña científica de la generación de Alzate, fueron ese movimiento que negó los principios de la escolástica y formuló "las premisas que por una consecuencia lógica condujeron a la idea de la Independencia". La "reforma filosófica de Gamarra colaboraba en secreto con los intereses y la voluntad de la nueva raza mexicana. Los mexicanos se conocían poco a sí mismos, no se daban cuenta de su diferencia respecto a los españoles, entre otras cosas, porque no estaban educados para pensar libremente, su concepto de la vida era el resultado de un conjunto de dogmas que les imponía la Iglesia y el Estado. El Racionalismo enseñado la primera vez por Gamarra, al fundar filosóficamente la soberanía de la razón, despierta a los mexicanos de su sueño dogmático, liberta a su pensamiento, que ahora puede aplicarse al conocimiento de su país y a esclarecer la conciencia de su personalidad nacional... Es que los mexicanos no hubieran adquirido la conciencia de que tenían ciertos derechos humanos; no hubieran comprendido los vicios de España y su régimen colonial y el valor de las nuevas concepciones políticas que venían de Francia y los países sajones, si Gamarra no hubiera enseñado por encima de todo, que la única autoridad legítima es la razón y que ésta, por tanto, puede ejercitarse libremente. El racionalismo preparó a los mexicanos para entender las doctrinas políticas de los enciclopedistas. En los siglos XVI y XVII la dirección intelectual de la Nueva España estaba en manos de los españoles; en el siglo XVIII con Gamarra esta dirección pasa a manos de los mexicanos. La obra filosófica y científica de Gamarra junto con la de toda la generación de Alzate, constituye sin duda alguna el primer movimiento intelectual autóctono en esta región de América. No es arbitrario decir, pues, que el racionalismo en la filosofía y en la ciencia, se identificaba, en aquel momento, con la más íntima voluntad mexicana, y era la primera libertad que se conquistaba para ir de allí hasta la Revolución de Independencia" (pp. 86-87).

La vertebración entre filosofía y arquitectura es también una línea importante, pero sólo logra hacerla en dos ocasiones. La primera en el siglo XVII, entre escolástica decadente y el churriguera: en Nueva España la "degeneración de la filosofía escolástica corresponde a la aparición del barroco mexicano, llamado estilo churrigueresco. ¿El barroco y la forma escolástica pueden tener acaso alguna semejanza, un secreto parentesco? ¿Su contemporaneidad es sólo una mera casualidad histórica? Sin pretender dar respuesta a estas preguntas de un modo definitivo, me parece que

plantean una cuestión digna de ser pensada seriamente. En esa cuestión va envuelto el conocimiento más profundo del alma de esa época". (p. 44). El segundo caso en que pone de relieve esta correspondencia, es en el siglo XVIII, época en que racionalismo y neoclacisismo se dan la mano: la segunda mitad del siglo XVIII fué de grandes construcciones. "Aparece el neoclasicismo en la arquitectura, el Palacio de Minería, la Iglesia de Loreto, la cúpula de Catedral. Las construcciones de esta época fueron dirigidas primero por un valenciano, Manuel Tolsá, pero después por un mexicano, Tres Guerras. Tolsá, que creó el último movimiento arquitectónico de la Era colonial, fué un artista que dejó también notables esculturas, como la estatua de Carlos IV y las Virtudes Teologales que coronan el reloj de Catedral. Mantiénese pues en el transcurso de la Colonia el paralelismo de la filosofía y la arquitectura que encontramos primero entre la escolástica y el barroco y ahora entre la filosofía racionalista y el arte neoclásico "(p. 87). Esta línea filosófico-arquitectónica, es la más bella del edificio histórico de Ramos; pero es de lamentarse que no la lleve hasta el final, pues falta la vertebración de ambas manifestaciones del espíritu mexicano en los siglos XIX y XX, lo mismo que en el siglo XVI y en las culturas precolombinas.[5]

17. *Aptitud de México para filosofar*

La meditación e historización de nuestra realidad filosófica que emprende Ramos en su *Historia*, lo conduce a esta conclusión: la filosofía se ha cultivado en México desde el siglo XVI y nunca ha dejado de ser estudiada en nuestras Universidades y Colegios. Su actividad casi ininterrumpida durante cuatro siglos le otorga el derecho de considerarla plenamente naturalizada en la cultura mexicana. Su desarrollo ha llegado entre nosotros al momento en que no se ignora nada de lo que se ha pensado en Europa. La etapa del aprendizaje y asimilación está terminada y el filósofo de México tiene la madurez necesaria para empezar a filosofar por propia cuenta. Una vez familiarizado con la totalidad de la pro-

5 De la *Historia de la Filosofía en México,* son las páginas que figuran en el cuerpo de este capítulo. Primera edición. Imprenta Universitaria. México, 1943.

ducción filosófica europea, *"debe iniciar la formación de una filosofía propia"*. (p. 161).

El filósofo de México está en aptitud de iniciar la creación de esa filosofía suya, porque con el aprendizaje y asimilación de todas las doctrinas europeas, ha conseguido independizar su espíritu de toda servidumbre y concebir el estudio y la reflexión filosófica como una función libre de su espíritu y no como un quehacer subordinado a los intereses de una iglesia, de un Estado, de un partido político, de una empresa comercial. "Este paso era necesario para llegar a comprender la filosofía en su más pura esencia".[6] Nadie puede dudar que el filósofo de México es capaz de entregarse a la especulación desinteresada, después de haber rechazado el carácter oficial y dogmático que tuvo la filosofía durante la Colonia y el Porfiriato.

El filósofo de México se encuentra también en aptitud de iniciar esa filosofía propia, porque en cuatro siglos de filosofar sobre pensadores y sistemas europeos ha adquirido "conciencia" de lo que debe ser un verdadero filósofo. Hoy siente como un "deber", como una "responsabilidad" hacer en el futuro "verdadera" y auténtica filosofía y no seguir "repitiendo las doctrinas europeas como lo hicieron los filósofos de ayer. Quiere en adelante filosofar con el rigor que caracterizó a los grandes pueblos que en occidente crearon la filosofía, esto es, con el rigor que filosofó la Grecia de Sócrates, Platón y Aristóteles; la Italia de Bruno; la Francia de Descartes; la Inglaterra de Locke y Hume; y la Alemania de Kant, Hegel y Marx.

Finalmente el filósofo de México está en aptitud de iniciar esa filosofía, porque el aprendizaje y asimilación de la filosofía europea lo han dotado de una voluntad de superación. El filósofo mexicano quiere superarse a sí mismo y superar a su pueblo. Anhela realizar esta doble superación "dejando de hacer filosofía sobre libros de filosofía" y ensayando la meditación directa sobre los objetos y problemas de su propia realidad.

La demanda de esta filosofía propia, por tanto, significa el autorreconocimiento de que México es un país apto para filosofar por su cuenta. Significa que el aprendizaje y asimilación de la filosofía europea que ha

---

6 Samuel Ramos. *Responsabilidad e irresponsabilidad de los filósofos.* Conferencia pronunciada en la Facultad de Filosofía y Letras, 1951.

hecho; que la conquista que ha logrado de un espíritu filosófico libre de toda servidumbre; que el deber y la responsabilidad que siente de hacer en el futuro auténtica filosofía y que la voluntad que lo anima de superar a su pueblo mediante la meditación de su realidad problemática, le dan el derecho de iniciar la creación de esa filosofía propia. Con los esfuerzos que el filósofo de México vaya haciendo por elaborar esa filosofía, irá mejorando su calidad de filósofo a la vez que engrandeciendo a su pueblo. ¿Habrá alguien que no quiera aspirar a ser un auténtico filósofo y superar a su pueblo filosofando sobre sus problemas? Tal vez lo haya, en tal caso, ese "alguien" no se ha dado cuenta de la *buena nueva* que encierran las páginas del autor de *El Perfil del Hombre y la Cultura en México.*

JUAN HERNÁNDEZ LUNA.

ENSAYO SOBRE LAS RELACIONES ENTRE INDETERMINACION Y CAUSALIDAD

El título del escrito dice el alcance modesto de estas líneas. *Ensayo* por su brevedad, por su calidad precisamente aporética, ya que no pretende aportar soluciones definitivas: dada la imposibilidad de utilizar los materiales de primera mano [1] y la impreparación del autor para profundizar las discusiones matemáticas introducidas en la fundamentación o en la historia de la teoría quántica o del mismo principio de indeterminación. Sin embargo, tanto en escritos de los mismos físicos (Planck, Einstein, De Broglie), como en los de filósofos (Zubiri, Sheen, Nolan) o de vulgarizadores científicos (Jeans, Puig, etc.), advertimos la posibilidad de estudiar el problema sin necesidad de acudir a la alta matemática. Esos ejemplos han alentado nuestra resolución.

El *método* del trabajo debería ser histórico-metafísico, ya que el núcleo del problema nos parece consistir en la progresiva confusión del principio metafísico de causalidad —sobre todo en sentido escolástico— con el principio o ley física de causalidad, formulada por los físicos al menos desde los días de Laplace, si no había sido ya supuesta por el mismo Galileo, y cuyos orígenes filosóficos parecerían deber descubrirse en el racionalismo espinozista, según diremos en otro lugar. Si esta tesis es correcta bastaría un análisis histórico de las fórmulas que han revestido esos enunciados para poseer el material necesario a la discusión metafísica, objeto de este trabajo. No se me oculta, por otra parte, que tal solución no es original, pues ha sido propuesta por Zubiri, Eddington, Nolan, etc., [2] Sin embargo, creo haber podido llegar a esa conclusión por

1 P. ej. Heisenberg. *The Physical Principles of the Quantum Theory.*

2 Zubiri, 354-355. Sheen, 157; me fué imposible consultar la obra de Eddington: *The Nature of the Physical world.* Nolan, 24, i.

un camino propio y quiera Dios que esa originalidad no sea precisamente una senda tan nueva, que conduzca a cualquier parte, menos al término señalado por esos autores.

Como lo enseña Zubiri,[3] detrás de la oposición entre la ley clásica de causalidad y el principio de indeterminación de Heisenberg, está toda la progresiva transformación de los conceptos físicos fundamentales; pero una atención detenida a este interesante aspecto del problema, estudiado ya por Zubiri[4] prolongaría demasiado este estudio; sin embargo, no lo perderemos de vista.

El problema, pues, que intenta afrontar nuestro ensayo puede exponerse así: ¿El principio de indeterminación de Heisenberg, ha abolido —como parecen pensar algunos físicos y filósofos— bien el principio metafísico de causalidad, bien la ley física de causalidad? En realidad los textos de no pocos de esos escritores a quienes acabamos de aludir padecen en este punto una cierta ambigüedad y no sería fácil decidir si pretenden haber anulado el uno o la otra. Nos interesamos por ambos procurando determinar sus relaciones con el principio de Heisenberg.

Los principales libros que me han auxiliado en este estudio son los siguientes:

Quantum Chemistry. Henry Eyring, John Walter, George E. Kimball. New York. John Wiley and Sons Inc. 2nd. Printing, march, 1946.

La Física aventura del pensamiento. Albert Einstein. Leopoldo Infeld. (Trad. del Dr. R. Grinfeld). Buenos Aires. Losada, S. A. 1943.

Matière et Lumière. Louis de Broglie. París, Albin Michel. 1937.

¿Adónde va la Ciencia? Max Planck. (Trad. Fel. Jiménez de Asúa.) Buenos Aires. Losada, S. A. 1941.

The New Background of Science. Sir James Jeans. New York. The Macmillan Co. 1933. (Trad. esp. Espasa-Calpe, S. A.—de G. Sans Huélin— Madrid. 1936.)

Naturaleza, Historia, Dios. Xavier Zubiri. Madrid. 1944.

Philosophy of Science. Dr. Fulton J. Sheen. Milwaukee. The Bruce Publishing Company. 1934.

---

3 360 ss.

4 Ibid.

Philosophy of Science. Dr. Nolan. Sin pie de imprenta, ni año, mimeografiado.

Materia y energía. Ignacio Puig, S. I. Buenos Aires. Editorial Pan América. 1944.

El Principio de Indeterminación.

La aparición de h en la fórmula de la radiación del cuerpo negro determinó revisiones trascendentales en las teorías mecánicas. Pero a su vez la teoría misma de los "quanta" ha sufrido sucesivas ampliaciones y transformaciones impuestas por experimentos posteriores, como el efecto Zeeman o el efecto giromagnético (Uhlenbeck y Goudsmit) sin que haya sido posible aún alcanzar una postura teórica definitivamente satisfactoria.

Desde un principio, partiendo de los datos espectrales y de experimentos bien conocidos trataron los físicos de utilizar la nueva teoría para resolver los problemas matemáticos y mecánicos de la física atómica, concretados, podríamos decir geométricamente, en el modelo atómico de Bohr. Perseveraba además en la época y derivó hacia otros corpúsculos microscópicos la indecisión sobre la naturaleza corpuscular u ondulatoria de los mismos.

Precisamente en un apretado estudio sobre las condiciones de medición de tales corpúsculos llegó Heisenberg a descubrir el principio de indeterminación que propone como una ley general de la naturaleza. [5]

La mecánica clásica suponía que las variables de un sistema en movimiento podían ser determinadas con perfecta precisión a un tiempo dado. Heisenberg ha demostrado que la posición y el momento del electrón no pueden ser calculados con exactitud simultáneamente. Puesto que a mayor exactitud en la posición, la luz incidente producirá una variación en el momento del electrón y a menor luz o sea mayor precisión del momento la posición del electrón quedará en oscuridad. Es decir, las relaciones entre el observador humano, la luz medio de observanción, el tiempo que requiere la medida y el electrón objeto de la misma, dadas las masas del fotón y del electrón resultan incomponibles al pretender simultáneamente determinar la localización en el espacio y la situación en el tiempo de un mismo electrón.

---

5 Eyring cita el *Z. Physik* 43 (1927) 172.

En una corriente de electrones esa imprecisión queda reducida a un mínimo completamente despreciable, por eso la observación resulta sensiblemente determinable.

De aquí deduciremos que ese principio no debe encerrarse meramente en la frontera microscópica señalada para magnitudes del tipo h. Sino que existe igualmente en el mundo microscópico, bien que por no presentarse los electrones individualmente, la imprecisión no afecta ni a la experiencia ordinaria, ni a los cálculos científicos.

Sentada esta advertencia comprendemos la gravedad del enigma de esa h —tan íntimamente vinculada con el principio que nos ocupa— aparecida por el mundo de las investigaciones físicas: ya que no sólo serviría como línea divisoria aceptable entre lo macro y lo microscópico, sino que delimitaría el campo de las medidas determinadas e indeterminadas, consecuentemente el campo determinista e indeterminista, desde un punto de vista de ciencia física, y señalaría la frontera más acá de la cual la presencia misma del observador provoca en la naturaleza una perturbación perceptible.

Dejando a un lado la expresión matemática del principio, [6] exponemos a continuación el contenido físico y el contenido cualitativo del mismo como los ha enunciado De Broglie: "Así, pues, corpúsculo perfectamente localizado en un punto del espacio y estado dinámico perfectamente determinado, representado por una onda estrictamente monocromática, son otras tantas abstracciones, que pueden en ciertos casos corresponder con bastante exactitud a los hechos observados, pero nunca serán una traducción absolutamente literal. Lo más curioso es que en cada caso particular, cuanto una de estas idealizaciones está más cerca de adaptarse exactamente a la realidad, tanto más alejada se encuentra la otra. Cualitativamente tal es el sentido de las famosas relaciones de incertidumbre del señor Heisenberg. [7]

Y en otro lugar: "La existencia del quantum de acción liga a toda operación de medida una perturbación finita e incontrolable que recae sobre cada pareja de magnitudes canónicamente conjugadas. Tal es el contenido físico de las relaciones de incertidumbre de Heisenberg". [8]

Claro está por lo dicho, que el principio de indeterminación no es patrimonio exclusivo de la concepción corpuscular de la materia, sino que

6 Eyring, pp. 21-23.

7 De Broglie, p. 310.

8 Ibid. p. 279.

se verifica igualmente en la teoría ondulatoria. Jeans [9] lo explica comparándolo con la dificultad experimentada al intentar medir en el laboratorio una serie finita de ondas. La medida exigiría un tren infinito de ondas y la posición del electrón quedaría indeterminada; en cambio utilizando un tren de ondas infinitamente pequeño la posición quedará fijada, pero la longitud de onda resultará imprecisa.

Es menester, antes de seguir adelante, fijar con claridad el verdadero alcance del principio de indeterminación, punto fundamental en esta cuestión.

¿Tiene el electrón una posición y un momento en sí mismo y anteriormente a la observación física? La respuesta debe ser afirmativa, de otro modo el conato de medición sería ingenuo y aun la argumentación del principio a base del efecto Compton resultaría sin base. Por tanto la indeterminación a que se refiere es esencialmente un producto —necesario si se quiere— de las condiciones humanas de observación física.

Tal afirmación parecería fácil de admitir, sin embargo queda cierta ambigüedad en los físicos respecto a este punto, ambigüedad que proviene, según creemos de una habitual confusión entre el punto de vista estrictamente físico y el orden objetivo de los fenómenos naturales.

Observemos, a modo de ejemplo, lo que afirma Jeans: [10] "No es sorprendente que la imagen corpuscular y la imagen ondulatoria conduzcan al mismo principio de indeterminación; de no ser así, tendría que haber algo erróneo. Pero conducen a este principio de maneras muy diferentes. Cuando empleamos la imagen corpuscular para un electrón, la incertidumbre se refiere al conocimiento que logramos de la naturaleza con experimentos realizados sobre la misma. Cuando utilizamos la imagen ondulatoria encontramos que la incertidumbre es inherente a la propia imagen. En resumen: la imagen corpuscular nos dice que nuestro conocimiento de un electrón es indeterminado; la imagen ondulatoria nos dice que el electrón por sí es indeterminado, independientemente que con él se realicen o no experimentos.

De todos modos el contenido del principio de indeterminación debe ser exactamente el mismo en los dos casos. Sólo hay un modo de que así sea: debemos suponer que la imagen ondulatoria, proporciona una representación no de la naturaleza objetiva, sino exclusivamente de nuestro conocimiento de la naturaleza".

9 Jeans, op. cit., p. 233.

10 Ibid. p. 235.

Por tanto, aunque la expresión "el electrón por sí es indeterminado" que podría conducir a pensar en una indeterminación anterior al experimento, aclarada con el segundo párrafo nos indica que en ambos casos es nuestro conocimiento actual el que introduce ese indeterminismo, afirmación que es robustecida al observar que el fundamento de la demostración del principio es el efecto Compton ocurrido sobre el electrón observado. En este sentido, enteramente subjetivo, ligado a las condiciones de experimentación, parece debe interpretarse también el dilema propuesto por Heisenberg a elección entre las concepciones en el espacio y en el tiempo de las fórmulas clásicas y el determinismo de las mismas, ya que ambas no podrán darse simultáneamente. [11] El hombre ha descubierto que el curso regular de la naturaleza en cuanto observado por él y precisamente en cuanto observado debe reformarse en el sentido de que dentro de ciertas magnitudes ese curso uniforme quedará perturbado por él y nunca podrá obtener —a cuanto parece— una información determinada respecto a él. Es cierto que esta afirmación está condicionada de suyo a una observación estrictamente ocular y luminosa y por lo tanto de suyo no quedaría excluída a priori una observación de otro tipo que no sea visual, pero afirman que ningún experimento ha podido hasta ahora eludir el principio de indeterminación. [12]

En este sentido las objeciones teóricas de Planck contra el principio de indeterminación pierden su valor. [13] Este gran físico cree ver en él o al menos creyó encontrar en él la destrucción de toda precisión científica. En realidad no queda anulada —y quizá pasajeramente— sino la precisión científica que no pueda tener sentido para el físico por no ser capaz de medirla. Si la física sólo admite magnitudes mensurables, tal determinismo no puede tener *para esa ciencia* sentido alguno ya que sus mediciones precisas serían imposibles.

Podría aludirse aquí a otro problema mucho más vasto, que voy a limitarme a indicar. En el caso de que realmente el principio de indeterminación destruyera en todo su alcance la ley física de la causalidad, o sea la creencia o la hipótesis en un curso regular de la naturaleza, ¿qué resultaría de toda inducción científica? De hecho como veremos el mismo principio de indeterminación no anula en toda su extensión la ley de la causalidad y

11 Ibid. apud Jeans pp. 256-7.

12 Eyring, p. 23.

13 Las resume Zubiri p. 355.

por otra parte tampoco podríamos detenernos a señalar cómo las mismas leyes estadísticas suponen leyes dinámicas, determinadas causalmente en sentido estricto.[14]

Quedaría un último problema por analizar: en realidad el principio de indeterminación que puede enunciarse matemáticamente en cuanto al valor de esa misma indeterminación ¿es de naturaleza matemática, es decir resultado de relaciones y conocimientos puramente matemáticos o se refiere directamente a un experimento, complementado con una formulación matemática? ¿Se trata de un *a priori* matemático o de un *a priori* físico-matemático? Es cierto que la base del principio es experimental; el efecto Compton, el poder resolutivo finito del microscopio, las leyes de la conservación de la energía y de la conservación del momento, elementos todos relativos al choque del fotón contra el electrón. Causa extrañeza sin embargo que el producto de las incertidumbres del momento y de la posición sea precisamente o igual o inferior a h,[15] misterioso signo matemático, cuyo significado físico no ha sido posible determinar y que sigue su peregrinación científica al amparo de la vaga denominación de "constante de Planck". Naturalmente que si aparece en ese resultado es por haber sido introducida al principio del proceso en el cálculo de la conservación de la energía y del momento. Y en ese caso, parecería tener la extraña cualidad de "rellenar" matemáticamente las lagunas que la inteligencia humana descubre en su representación matemática de la naturaleza, para la cual le faltan aún sorprendentes hallazgos.

El principio metafísico de causalidad y la ley física de causalidad

Digamos ahora unas palabras primero sobre el principio metafísico de causalidad y luego de la ley derivada de causalidad.

El principio metafísico de causalidad significa en Aristóteles,[16] como es sabido, no sólo movimiento local, sino alteración en sentido amplísimo; pero parece cierto de todas suertes que está restringido al orden de

---

14 A. Gatterer, S. I. *Das Problem des statistischen Naturgesetzes*, Innsbruck, 1924.

15 Eyring, Ibid.

16 Phys. 7, 1; 241 b 24.

la variación de un ser existente: toda mutación de un ser requiere un motor.

La filosofía cristiana extiende la necesidad causal a todo el ser contingente. San Agustín, por ejemplo, lo expresa así: "Forma incommutabilis, per quam mutabilia cuncta subsistunt". [17]

En Santo Tomás, aunque aparece la fórmula "omne quod fit habet causam", [18] y no tenga toda la claridad de la fórmula aristotélica, es completamente claro que para él todo ser contingente lleva consigo la dependencia de una causa. Esa necesidad la juzga como un "iudicium per se notum", un juicio que puede aclararse con la sola comparación de sus términos, bien que en otra ocasión [19] aclara más su pensamiento explicando que el ser causado no está contenido en el concepto de contingente, aunque ciertamente es su *proprium* y el juicio es por tanto un juicio extensivo *a priori*.

En la filosofía racionalista el concepto de causa es puesto en relación con el de fundamento lógico. Para Spinoza por ejemplo son sencillamente iguales causa y razón *(ratio)*. Como de la definición fluyen las propiedades, de Dios fluye la existencia de todo lo que conoce su infinita inteligencia. [20] Por eso Dios es causa de todas las cosas. Por eso la necesidad de la consecuencia lógica es llevada a la necesidad del efecto y así no sólo todas las cosas tienen una causa, sino que toda causa es una causa necesaria "ex data causa determinata necessario sequitur effectus".

Leibniz admite el principio de Spinoza [21] pero no considera como equivalentes razón y causa. La necesidad de una causa se deduce también del principio de razón suficiente enunciado por él. Ningún hecho puede ser verdadero y existente, ninguna afirmación legítima sin que se dé una razón suficiente de por qué es de esa manera y no de otra. [22] Nótese sin embargo de paso, que para Leibnitz tal principio es una "verdad necesaria" y por tanto una "proposición idéntica" en que el predicado está contenido en el sujeto y por tanto sería un juicio puramente explicativo, "analítico" en el sentido kantiano.

---

17 De lib. arb. 2, 17 n. 45 De Trin. 8, 3.

18 S. Th. 1. 2 q. 75 a. 2.

19 S. Th, 1. q. 44 a. 1 ad 1.

20 Ethica ex ordine geometrico demonstrata, pars. 1, prop. 16.

21 Escritos principales, edición Cassirer, I, 358.

22 Ibid. II, 443.

El paso decisivo podemos decir que lo da Hume en su análisis de la justificación del principio de causalidad. Como no admite que pueda justificarse ni a priori, ni por una experiencia de la causalidad, propone la explicación psicológica: la sucesión regular de dos fenómenos produce poco a poco en nosotros una inclinación psicológica a esperar un fenómeno después de otro.

La solución kantiana, como es sabido, es el juicio sintético a priori y lo enuncia en esta forma: "todo fenómeno supone otro al que sigue necesariamente". [23] Los positivistas por su parte reconducirían el principio al campo de la pura experiencia sensible.

La llamada ley de causalidad se enuncia así: "en la naturaleza (material) todo proceso está unívocamente determinado, de manera que la misma causa produce siempre el mismo efecto." Este principio podemos decir que estaba en la base de la física moderna, desde los tiempos de Galileo, aunque su expresión suele atribuirse a Laplace. Quizá podría añadirse que este principio no se refería a una causalidad estricta, sino a una causalidad fenomenal, más de acuerdo con los principios y los métodos de la física. De todas suertes fácil es de ver que su fundamentación no está relacionada con la contingencia de los seres, sino con el hecho empírico (observable?) de la regularidad en el curso de la naturaleza o de las propiedades físicas de los seres.

Consideraciones finales:

Podemos ya esbozar un estudio comparativo de los tres principios:

a) En un sistema de magnitudes del orden h es imposible determinar con exactitud y simultáneamente la posición y el momento del sistema.

b) En la naturaleza (material) todo proceso está unívocamente determinado de manera que la misma causa produce siempre necesariamente el mismo efecto.

c) Todo ser contingente requiere un principio que le dé la existencia.

Podemos ver que el principio más universal por su extensión y por su fundamento es el metafísico relativo a toda contingencia no sólo de existen-

23 Kritik der reinen Vernunft. 189.

cia, sino de esencia o de conocimiento. Este principio, sin embargo, es menos universal que el principio de razón suficiente relativo a todos los seres, pero que no exige precisamente una causa, sino una razón en sentido amplio no necesariamente causal, sino ontológica, que consecuentemente será lógica, explicativa del ser y del conocer.

En cambio, la ley de causalidad queda restringida al orden de los fenómenos sensibles y aun más concretamnete de las variaciones de seres materiales o corporales, por eso no podría confundirse tampoco con el principio metafísico de Aristóteles. Ni siquiera podría confundirse con un caso particular del principio metafísico de causalidad, ya que de suyo no puede adentrarse —como el enunciado metafísico— en el influjo causal, sino debe detenerse en la sucesión determinista de la conducta de los fenómenos. En cambio, el principio de indeterminación rige sensiblemente sólo en un orden de magnitudes, o si se quiere, para disimular su coloración matemática, de seres de determinada magnitud, no porque esté ausente en los fenómenos macroscópicos en que intervienen tales corpúsculos, sino porque —como hemos indicado— en esa situación el factor de indeterminación puede llegar a ser infinitamente pequeño. Claro está que este principio no pretende tener aplicación en otras regiones ontológicas, espirituales, vitales o cósmicas. Más aún, el principio no dice nada de un influjo causal de orden metafísico, aunque curiosamente supone como base de su argumentación —y nos parece uno de los aspectos más débiles filosóficamente del principio— que ni siquiera en ese orden de magnitudes hay indeterminación completa, puesto que el efecto Compton, base imprescindible experimental y matemática del principio por hipótesis tendrá lugar siempre en ese orden. Cierto que el dicho efecto no se refiere a la posición y al momento simultáneos, al menos directamente, pero supone una conexión causal permanente respecto al impacto y sus resultados en la conservación de la energía y del momento. Esta reflexión nos indica que sólo es válido el principio de indeterminación para el caso de la medición simultánea de dos variables del sistema, pero no para otras mediciones dentro del mismo sistema.

En segundo lugar nos interesa la comparación desde el punto de vista del conocimiento. Enunciado el principio metafísico, como lo hemos expuesto, no es un juicio analítico en sentido kantiano, sino en sentido escolástico, de los que se llaman juicios extensivos a priori, no meramente explicativos.

Kant en cambio y en general los racionalistas al encerrarse en la experiencia, bajo distintas formas, redujeron el principio metafísico a una especie de ley física, producto en un caso de las categorías, en otro de la inducción incompleta a posteriori. Los físicos en cambio, del tiempo de Laplace, situaron claramente para su estudio físico la ley de causalidad dentro de los procesos físicos de los cuerpos.

En cambio el principio de indeterminación no puede desembocar por su mismo origen y resultados sino en un principio físico a posteriori dependiente de una determinada experiencia y aun apurando el razonamiento ni siquiera en una ley física universal, propiamente dicha, dependiente del carácter objetivo de los fenómenos, sino íntimamente ligada con los medios de observación y los fenómenos propios de la región de las magnitudes h.

Examinemos este punto: una luz de excesiva longitud de onda deja al corpúsculo su momento, pero nos quedaría invisible; ondas de período mucho menor lo iluminarían pero la velocidad sufriría una transformación mensurable en razón inversa a la pequeñez de la onda incidente. La primera premisa es experimentalmente verificable, pero queda encerrada estrictamente en el campo de la experiencia visual y aun ampliando la explicación en el de la naturaleza física del electrón y de tal tipo de luz. La segunda premisa supone la posibilidad de medición de las ecuaciones relativas a la conservación de la energía y del momento, para calcular los posibles ángulos de desviación tanto del fotón, como del electrón. Ahora bien, puesto que estas mediciones pueden realizarse con exactitud, resulta que el efecto Compton posee una verdadera determinación física y matemática: ocurre siempre y puede medirse, aunque esta medición nos advierta que no pudiendo determinar el punto del objetivo a través del cual pasa el fotón, nos queda una indecisión respecto al momento del electrón. Por tanto la ley física queda estrechamente vinculada al microscopio, a través del cual, iluminado por la luz, trata el ojo humano de considerar el fenómeno *simultáneamente.*

Por tanto el principio metafísico derivaría a una ley a priori explicativa de valor estrictamente universal, la ley de causalidad a una ley física, universal dentro de determinadas condiciones, el principio de indeterminación resultaría dentro de una limitada comarca y precisamente para el caso de una medición visual y simultánea.

Esto nos induce a detenernos en un factor particularmente interesante: el tiempo.

La ley metafísica, apoyada en lo esencial, absolutamente universal, no contiene explícitamente en su enunciado el factor tiempo.

La ley física de causalidad lo introduce y supone una uniformidad valedera para cualquier ocasión ordinaria.

El principio de indeterminación es valedero tan sólo en un tipo de experiencia visual, estrictamente hablando, y cuando se trate precisamente de una conjunción de dos factores: posición y momento. Es decir cuando el experimentador pretenda determinar simultáneamente dos factores y en ese caso el límite de precisión es precisamente del orden h.

Dadas estas consideraciones podemos ya descender a una solución tentativa del problema.

El principio de indeterminación, ni por su contenido, ni por su alcance temporal, ni por sus condiciones de conocimiento tiene relación alguna con el principio metafísico de causalidad.

Más aún, comparando la ley de causalidad con el principio de indeterminación veríamos que en el fondo aquélla se refiere es cierto a una percepción mensurativa de los sucesos físicos, pero sin alcanzar la naturaleza metafísica se apoya en la naturaleza física de los mismos. Por su ser físico procederán siempre de la misma manera. Si esa afirmación es correcta ni siquiera aboliría el principio de indeterminación la totalidad de la ley de causalidad, ya que al menos supondrá que el efecto Compton sobrevendrá siempre, dadas la masa y el momento del fotón, si se nos permite hablar así. Aun en el caso de los fenómenos macroscópicos puede seguir afirmándose con certeza física esa ley de causalidad y en el mundo microscópico seguirá valiendo siempre que no se pretenda una determinación matemática simultánea por medios visuales de los dos factores tantas veces citados.

Es claro que aun reducido en esa forma, quedan más allá de la frontera quántica innumerables problemas insolubles aún. A la física atómica queda aún abierta la tentadora senda de la "aventura". Estos filosofemas relativos al principio son expuestos con sinceridad pero con cautela. Mientras no sepamos a qué corresponde en el mundo real esa misteriosa constante, el filosofar sería tarea más aventurada que el mismo razonar físico.

Me agrada concluir citando unas palabras de Einstein a Zubiri, que parecen resumir con plástica fidelidad las ideas de este ensayo: "Hay entre los físicos, quienes creen que sólo es ciencia pesar y medir en un laboratorio y estiman todo lo demás (relatividad unificada de campos, etc.) labor extracientífica. Son los Realpolitiker de la ciencia. Pero con sólo números

no hay ciencia. Le es precisa cierta religiosidad. Sin una especie de entusiasmo religioso por los conceptos científicos no hay ciencia . . . Otros se abandonan a la estadística. Un fenómeno eléctrico tiene asociado un valor de probabilidad. Bien; pero una probabilidad de que se presente algo sometido a la ley de Coulomb. ¿Y esta ley? A su vez, una probabilidad. No lo entiendo. Es concebible que Dios haya podido crear un mundo distinto. Pero pensar que en cada instante está Dios jugando a los dados con todos los electrones del universo, esto francamente, es "demasiado ateísmo . . ." [24]

FELIPE PARDINAS ILLANES

24 Zubiri p. 375.

PANORAMA DE LA PSICOLOGIA EN MEXICO PASADO Y PRESENTE

1. *El pasado remoto*

Casi la única psicología cultivada en México durante los tres siglos en que formó parte del Imperio Español fué la psicología dicha *filosófica natural*, aquella que, de acuerdo con la tradición *peripatético-escolástica*, se integraba como una *scientia de animatis*, como un saber empírico-racional de los seres animados. Dentro de esta concepción tradicional no se prescindía, como con inexactitud suele afirmarse, de los aspectos empíricos de los seres vivientes, ni tampoco de la sistematización de las nociones *empírio-esquemáticas* a ellos referidas (*scientia quia*); sino que, dada la limitación del instrumental de investigación y la preocupación metafísica y teológica entonces predominante, los cultivadores de la *scientia de animatis* fijaron su atención preferente sobre la temática ontológica (*scientia propter quid*).

Dos son los grandes tratadistas de la *scientia de animatis* que florecieron en la Nueva España durante el siglo XVI: Fray Alonso de la Vera Cruz, religioso agustino, y el P. Antonio Rubio, de la Compañía de Jesús.

El primero, catedrático fundador de la Universidad Real y Pontificia de la Nueva España, debe ser considerado como el introductor de los estudios filosóficos en el nuevo continente. Es el autor del primer curso filosófico publicado en América: *Recognitio Summularum*, Mexici, 1554; *Dialectica Resolutio*, Mexici, 1554; *Physica Speculatio*, Mexici, 1557. A esta última obra, exposición de la filosofía de la naturaleza, pertenece su tratado *De Anima*. Dividida en tres partes, esta obra suministra una información precisa y ampliamente documentada de las principales cuestiones ventiladas en la filosofía natural de los vivientes desde Aristóteles hasta los contemporáneos del P. Vera Cruz. Es obra importante y en muchos respec-

tos supera a otras similares publicadas en la misma época, sin excluir la redactada por Luis Vives y editada en Basilea en 1538 con el nombre *De Anima et Vita.* No olvida el P. Vera Cruz los aspectos empíricos del comportamiento humano, y singularmente valiosas son sus observaciones acerca de las influencias climáticas sobre las actividades mentales y acerca de las propiedades alucinógenas de ciertos vegetales empleados por los aborígenes. [1]

El otro gran docente de la filosofía en México durante este mismo siglo fue el P. Antonio Rubio, S. J., autor de la llamada *Lógica Mexicana.* El Claustro de la Universidad de México le entregó, después de notables actos académicos, las borlas doctorales en Artes y en Teología el año de 1582. Durante un cuarto de siglo explicó brillantemente la filosofía y la teología en los colegios de su orden religiosa, y desde una modesta celda del Colegio de Tepozotlán, cercano a la ciudad de México, redactó su *Cursus Philosophicus* que habría de llevar la fama de la naciente cultura mexicana a las academias de Europa. Entre sus obras, editadas en Lyon, Colonia, Valencia y Alcalá, se encuentran sus notables *Commentarii in Libros Aristotelis de Anima.*

En un latín sobrio y elegante, el filósofo de la Nueva España expone y luminosamente comenta el clásico tratado de Aristóteles. Considera que las actividades psíquicas, propiamente las operaciones anímicas, deben ser investigadas de acuerdo con los métodos *a posteriori.* Declara que no es posible prescindir de los aspectos somáticos en el estudio de la vida mental, ya que el principio de actividad intelectual, no obstante su naturaleza inmaterial, no puede, mientras anima un cuerpo, realizar actividades sin el concurso de las imágenes sensibles, y éstas no se producen sin el concurso del órgano corporal. Los problemas que destacan en el comentario del docente novohispano son los que se refieren a la vida de la inteligencia. En esta materia se pliega dócilmente a la enseñanza de Tomás de Aqui-

---

1 Oswaldo Robles. Investigación Filosófica Natural. *Los libros del alma de Fray Alonso de la Vera Cruz.* Introducción, versión y notas. Imprenta Universitaria. México, 1942.

Oswaldo Robles. Filósofos Mexicanos del Siglo xvi. *Contribución a la Historia de la Filosofía en México.* Edit. Manuel Porrúa. México, 1950.

Ismael Quiles, S. J. Las primeras obras de Filosofía impresas en América y su significado histórico. *Ciencia y Fe.* Núm. 24. Buenos Aires, 1950.

no. La erudición del P. Rubio es manifiesta y de hecho no omite referencia a las principales doctrinas enseñadas por sus contemporáneos. [2]

Sin ser propiamente tratadistas de cuestiones psicológicas, es indiscutible que los misioneros enviados por la España Imperial a evangelizar a los naturales de la Nueva España, dejaron escritas en sus *Crónicas, Historias y Noticias*, páginas muy valiosas de caracterología aborigen. La obra que evidentemente contiene una mayor aportación a este respecto es la *Historia General de las Cosas de Nueva España* escrita por Fr. Benardino de Sahagún, quien redactóla, al decir de especialistas mexicanos, plegándose en sus investigaciones a los métodos que hoy día son considerados como los propios y específicos de las ciencias antropológicas. Siguen en importancia a la obra de Sahagún, la *Historia de los Indios de Nueva España* de Fr. Toribio de Benavente y la *Monarquía Indiana* de Fr. Juan de Torquemada.

Pero cábele también a México, haber sido el primer país de América en donde se establecieron hospitales para atender a los enfermos de la mente. Se debe a Bernardino Alvarez, natural de Sevilla, pero residente en la Nueva España, la fundación del Hospital de San Hipólito, en la Ciudad de México, el año de 1567, exclusivamente destinado al asilo y protección de los dementes. Con posterioridad, el mismo ilustre fundador establece hospitales generales con salas para el tratamiento de alienados en Oxtepec, Oaxaca y Querétaro, poblaciones todas situadas dentro del territorio de la Nueva España, debiéndosele, igualmente, la fundación de hospitales en la Habana y Guatemala. Para atenderlos con eficacia fundó una orden de religiosos hospitalarios con el nombre de Congregación de San Hipólito. Más tarde, al iniciarse el siglo XVIII, funda Aguiar y Seijas, arzobispo de México, en su sede metropolitana, el hospital conocido con el nombre de "La Canoa" destinado al cuidado de las enajenadas y atendido por religiosas del Divino Salvador. Tanto el Hospital de San Hipólito como el Hospital de "La Canoa" se mantuvieron en servicio activo durante el primer siglo de la vida independiente de México, hasta que en 1910 fue creado el Manicomio General de "La Castañeda" por decreto del General Porfirio Díaz, entonces Presidente de la Nación, habiendo sido designado como su primer director el doctor José Mesa Gutiérrez, ilustre en el historial de la psiquiatría mexicana.

---

2 Ismael Quiles, S. J. Ubicación de la Filosofía del P. Antonio Rubio, S. J., dentro de la Historia de la Escolástica. *Ciencia y Fe.* Núm. 25. Buenos Aires, 1950.

Del estudio de las Ordenanzas y de los Informes que rendían al Virrey los superiores del Hospital de San Hipólito, y que se conservan en el Archivo de Indias de Sevilla, se concluye que durante el siglo XVI comenzaron los religiosos hipólitos a utilizar los medios psicoterápicos que ahora se catalogarían en el grupo de los métodos persuasivos y logoterápicos; pero no será sino hasta muy entrado el siglo XIX que se inicien en San Hipólito y en "La Canoa" los estudios científicos de patología mental y la formación de los psiquiatras mexicanos. [3]

En las postrimerías del siglo XVIII aparece otra contribución importante a la psicología filosófica, de la que es autor Benito Díaz de Gamarra, sacerdote oratoriano. Se ha afirmado que es a este pensador a quien se debe la introducción en México de la filosofía moderna, entendiendo por tal no sólo la filosofía de Descartes, Malebranche y Leibnitz, sino también la ciencia de Newton y Gassendi. Sin embargo, esto no es rigurosamente exacto, pues cuando en 1774 aparecieron los *Elementa Recentioris Philosophiae*, ya había pasado por lo menos un cuarto de siglo desde la aparición de una serie de *Cursus Philosophicus* de los que fueron autores los ilustres jesuítas Salvador Dávila, Mariano Soldevilla, Francisco Xavier Alegre, Xavier Clavijero, etc., que marcaban, de hecho, la introducción en la Nueva España de la filosofía y de la ciencia moderna, si bien ingeniosamente acopladas con la tradición filosófica. No obstante, parece indudable que la obra que ejerció mayor influencia en la formación filosófica de los mexicanos durante esta época fue la escrita por Gamarra.

La sección de su tratado que dedica a la psicología atiende, de hecho, a la temática tradicional; pero insiste de particular manera en el estudio de la conciencia, en el conocimiento de sí mismo, poniendo así de manifiesto la influencia cartesiana. Vivamente interesado por las cuestiones biológicas hace frecuentes referencias a las obras de los biólogos y médicos más difundidos en su tiempo: Winslow, Neewenttyt, Willis, Haller, Faye, etc. Pero su preocupación fundamental, aquella que por otra parte constituía el tema de los pensadores europeos de su época, se centró en el estudio de las relaciones entre el espíritu y el cuerpo, entre lo físico y lo moral del hombre. Toma postura del lado de la tradición hilemorfista que defien-

3 Juan Delgado Roig. *Fundaciones psiquiátricas en Sevilla y Nuevo Mundo.* Ed. Paz Montalvo. Madrid, 1948.

Samuel Ramírez Moreno. *Anexos psiquiátricos en los Hospitales Generales.* México, sin fecha.

de la unión substancial y no del lado de la doctrina cartesiana que defiende la unión accidental de una *res cogitans* y de una *res extensa,* no obstante usa, para designar la doctrina de la unión substancial, una expresión corriente en su época: la teoría del *influjo físico.* [4]

Pero simultáneamente a las reflexiones ontológicas sobre el espíritu humano, acerca de lo que Gamarra considera como "el principio por el que el hombre piensa o por el que entiende la verdad, quiere el bien y es consciente de sus propias percepciones y voliciones", aparecen inquirimientos de diversa temática que marcan, por decir así, la otra perspectiva, que unida a la anterior, permitirá con el tiempo el nacimiento de la psicología científica. Queremos referirnos a las investigaciones fisiológicas.

No fue sino hasta muy entrado el siglo XVIII que llegaron a la Nueva España las doctrinas de Sydenham y Hermann Boerhaave haciendo vislumbrar la trascendencia de la fisiología. Era profesor de la cátedra de Medicina en la Universidad de México, por el año de 1773, José Ignacio Bartolache. A Bartolache se debe la substitución del estudio verbalista de la fisiología por el análisis experimental. Acometió el estudio físico del cuerpo humano mediante la disección sistemática de cadáveres y el análisis experimental de las funciones orgánicas en organismos de animales vivos. Muy difícil resultó vencer la rutina del saber libresco y Bartolache sólo tuvo en su siglo un continuador ilustre: Luis Montaña. [5]

A Bartolache se debe también el primer estudio hecho en México, y posiblemente en América, sobre la histeria. No se trata de una exposición informativa de las doctrinas circulantes en Europa por la misma época acerca de este síndrome, sino más bien de un resumen de sus propias observaciones clínicas. Describe con acierto un conjunto de síntomas hoy conocidos como psiconeuróticos: ansiedad, ideas fijas, crisis de llanto, risa espasmódica, cefaleas, anestesias y parálisis funcionales. Señala la frecuencia de la sintomatología histérica en "personas de alta y mediana categoría, educadas en el regalo". Indica la presencia del factor hereditario y marca la del temperamento, pues éste, afirma, colorea la sintomatología. Por último no se olvida de indicar la situación y los factores ambientales del histérico. Mas junto con estas notables observaciones, el fisiólogo mexicano formula otras no rigurosamente exactas como la predominancia decisiva

---

4 Rómulo Núñez, C. O. *Al Filósofo de América.* San Miguel de Allende, 1945.

5 José Joaquín Izquierdo. *La Fisiología en México.* México, 1934.

del factor sexual y la acción tóxica de supuestos "vapores" producidos por irritación de la matriz, consideraciones éstas que indudablemente obedecían a la influencia de doctrinas circulantes en su época y que en parte estropearon la finura de su original observación clínica. [6]

Durante la primera cincuentena del siglo XIX la docencia de la psicología en México se reduce a la de un modesto capítulo de la filosofía. El manual tipo en esta época fue la obra de Geruzes traducida y anotada por Antonio Vizcaíno, profesor en nuestro Nacional Colegio de San Gregorio. Más adelante fue sustituída por la obra de Paul Janet.

En 1835 salió a la luz la obra de Jesús Ramón Pacheco intitulada *Exposición Sumaria del Sistema Frenológico del Dr. Gall.* Pacheco era miembro de la *Societé de Phrénologie de Paris.* La aparición de la obra de Pacheco suscitó muy serias y apasionadas polémicas en los medios académicos y aun provocó la intervención directa del ilustre Arrillaga, quien dirigió al Rector de Estudios un valiosísimo informe acerca de la supuesta novedad de la disciplina. Por otra parte, ya desde 1817, en la cátedra del Dr. Montaña, discípulo de Bartolache, se había expuesto y discutido ampliamente esta postura. En 1845 se publicaba en México, traducida al castellano por Manuel Andrade, la obra del fisiólogo francés Pierre Flourens, *De la phrénologie et des études vraies sur le cerveau*, en la que se examina la tesis frenológica. [7]

Hasta bien entrado el siglo XIX, año de 1884, apareció editada en la Ciudad de Puebla de los Angeles la obra *Psiquatría Optica,* que su autor, Rafael Serrano, presentaba como tesis para optar al doctorado en medicina. Rafael Serrano ofrecía una sólida monografía psiquiátrica, ampliamente documentada y reveladora de una gran experiencia clínica que anunciaba la personalidad de quien andando el tiempo se convertiría en una de las figuras más relevantes de la psiquiatría mexicana durante el pasado siglo. Pero el doctor Serrano no fue solamente un psiquiatra eminente, fué también un psicólogo y un pensador destacado en el campo de la filosofía. Su *Psiquiatría Optica* pone de manifiesto la importancia de la psico-física en el diagnóstico psiquiátrico. Fundado en los principios y en las leyes de la óptica e inspirado en la doctrina de Bouchut, establece

---

6 José Ignacio Bartolache. *Avisos acerca del mal histérico.* Mercurio Volante, Núm. 6. México, noviembre de 1772.

7 Manuel Andrade. *Examen de la frenología.* México, Imprenta de Vicente García, 1844.

una clasificación de las psicosis: Psicosis por interferencia, por radiación, por refracción, etc. El aumento en el número, amplitud y velocidad de las vibraciones, afirma Serrano, da cuenta de la sobreactividad psíquica; su disminución explica la psicosis y las agenesias mentales.

El autor de la *Psiquiatría Optica* concibe el cerebro de acuerdo con el modelo del ojo humano, como un aparato óptico, estando todo combinado conforme al principio universal de la armonía. Al terminar su obra Rafael Serrano se eleva a la esfera de la filosofía espiritualista y textualmente afirma: "Así como el ojo y todos los instrumentos de óptica vibran bajo la influencia de la luz, el cerebro vibra bajo la influencia del espíritu".

Aun cuando su muerte acaece en 1927, la época de su florecimiento debe colocarse entre 1884 y 1910. Catedrático de filosofía, de psiquiatría y de medicina legal, llena con su docencia una etapa importante de la historia de la Universidad de Puebla. Sus numerosos escritos se encuentran dispersos en revistas médicas. No obstante existen publicadas otras tres monografías importantes: *Oftalmoscopía* y *Cerebroscopía, Sobre la Simulación, El sueño de la embriaguez y la embriaguez de sueño.* [8]

Filósofo y médico eminente fue también Porfirio Parra, considerado uno de los patriarcas del positivismo en México. Su contribución más importante pertenece al dominio filosófico y es autor de una valiosa obra, *Nuevo sistema de Lógica inductiva y deductiva,* muy digna de figurar al lado de las obras de Bain y Mill. No obstante, la psicología le es deudora de dos monografías publicadas en la *Revista Positiva* durante los años de 1901 y 1902: *Las localizaciones cerebrales y la psicología; Enumeración y clasificación de las formas de la sensibilidad.*

José Olvera, Miembro de la Academia Nacional de Medicina, clínico eminente, autor de un celebrado proyecto, *Asilo Prisión para enajenados criminales y reos presuntos a la locura,* fue de los primeros que se ocuparon en México de los problemas eugénicos y de higiene mental, como lo demuestra su disertación: *¿La epilepsia y la histeria deben considerarse como impedimentos para el matrimonio?* El año de 1904 publica una importante contribución: *Embriología en sus relaciones con la Psicología y la Religión.* Trátase en esta obra de revitalizar los conceptos de la psicología escolástica con el concurso de los descubrimientos de neuro-histología y embriología; afírmase la postura espiritualista y defiéndese la autoteleología de las perspectivas embriológicas.

8 D. Moreno. *Revista de Oriente.* Puebla, septiembre de 1934.

En 1907 publica en Xalapa, Juan N. Cordero, una voluminosa obra de psicología fisiológica con el título de *La Vida Psíquica*. La obra está dividida en tres partes: la primera comprende el estudio de los mecanismos somáticos de las actividades mentales y en ella destaca por su precisión y limpidez el capítulo referente a la vida afectiva; la segunda parte se ocupa de las relaciones del sujeto psíquico con su mundo circundante físico y social; la tercera parte dice referencia al estudio de las anomalías psíquicas y a su tratamiento. Destaca por su interés el estudio que hace de la conducta patológica y la formulación de los métodos de terapia reeducativa de las funciones y de las reacciones, asemejándose notablemente a lo que hoy denominamos terapia reflejológica.

2. *El pasado próximo*

El pasado próximo de la psicología en México se puede resumir en la labor de tres destacadas personalidades que de hecho figuran como los maestros de la generación actual de psicólogos y psiquiatras mexicanos. Estas personalidades son: El Dr. Ezequiel A. Chávez, el Dr. José Mesa y Gutiérrez, el Dr. Enrique O. Aragón.

El Dr. Ezequiel A. Chávez vino apareciendo de manera preeminente en la organización científica de la educación nacional desde las postrimerías del pasado siglo hasta su muerte acaecida el año de 1945. Autor de numerosas obras de muy diversa temática enfocó empero sus reflexiones en el campo de la filosofía y de la psicología de la educación. Profesó de manera brillante las disciplinas psicopedagógicas en la Escuela Normal Superior, en la extinta Facultad de Altos Estudios, en la Facultad de Filosofía y Letras y en el Colegio Nacional. A Ezequiel A. Chávez se debe la introducción, en el plan de estudios de la Escuela Nacional Preparatoria, de la psicología experimental y él fue catedrático fundador de dicha disciplina el año de 1893. Para atender a la preparación de los alumnos traduce en 1904 la obra de Edward Bradford Titchener, *Elementos de Psicología*, obra que se mantuvo como texto durante un cuarto de siglo en nuestra enseñanza preparatoria, hasta que fue substituída por las traducciones de James, las obras de Baldwin, Wundt, etc. y por la original de autor mexicano, *Los Principios de Psicología*, publicados en Culiacán en 1920 por el Dr. Bernardo Gastélum.

El año de 1928, de regreso de su viaje a Europa, en donde representó a México en el VIII Congreso Internacional de Psicología, publica el *Ensayo de Psicología de la Adolescencia,* tal vez la primera obra importante de este tema que aparece en hispanoamérica, y sin duda una de las más importantes contribuciones mexicanas a la psicología universal. Abarca una documentada exposición psicofisiológica del desarrollo de la adolescencia, sus factores y sus perturbaciones; además señala la importancia de la psicometría y de la psicolexia en la educación de los adolescentes, y trascendiendo el dominio propiamente psicológico incursiona en las esferas de la ética y de la sociología, apuntando hacia la fraternidad universal como el ideal que se debe perseguir en la educación de los adolescentes mexicanos.

En 1931 sale a luz otra obra importante del psicólogo mexicano. Se intitula: *Ensayo de Psicología de Sor Juana Inés de la Cruz y de estimación del sentido de su obra y de su vida para la historia de la cultura y de la formación de México.* Magistralmente documentada, ofrece esta obra la psicobiografía de la ilustre poetisa mexicana que floreció en nuestro *siglo de oro,* y en conexión con el tema psicobiográfico se hace un estudio valiosísimo sobre la naturaleza y sentido de nuestra tradición cultural.

Miembro de la Academia Nacional de Medicina, profesor de anatomía patológica, deontología médica y de clínica psiquiátrica en la Facultad de Medicina de la Universidad Nacional, profesor de psicología en la Escuela Nacional Preparatoria, el Dr. Mesa Gutiérrez fue el organizador del Manicomio General. Dotado de memoria prodigiosa y de sagacidad clínica extraordinaria, fué profesor erudito y sistemático. Su obra escrita se encuentra dispersa en revistas médicas, singularmente en la Gaceta Médica de México. Consultado para dictaminar pericialmente en los Tribunales redactó estudios de subido valor psicológico y psiquiátrico, descollando entre ellos los siguientes: *Ficción de Locura* (1911); *Paranoia y Psicosis de obsesión* (1912); *Embriaguez patológica en un degenerado criminal* (1913). Entre sus monografías más importantes se encuentran aportaciones clínicas sobre los temas más diversos de la psiquiatría y de la neuropsiquiatría. Publica en 1912 una *Contribución al estudio de la epilepsia y de la descompresión cerebral;* en 1916 su magnífico estudio intitulado *Irresponsabilidad y Locura* y en 1921 el no menos importante denominado *Morfinismo.* El Dr. Mesa Gutiérrez manejaba con maestría la medicación

psicológica, la psicoterapia, y utilizaba ampliamente los métodos psicológicos para alcanzar el diagnóstico diferencial. Propugnó en México de manera brillante las doctrinas psicológicas de la escuela francesa, singularmente las ideas de Pierre Janet.

Tal vez sea el Dr. Enrique C. Aragón el más fecundo escritor que en materia psicológica ha tenido México. Su personalidad fué polifacética: filósofo, psicólogo, psiquiatra, biógrafo e investigador; su labor docente fue extraordinariamente fecunda. Sus obras, en curso de publicación, comprenden diez grandes volúmenes. Muere en 1942 en vísperas de cosechar el triunfo de su esfuerzo: el Departamento de Psicología de la Universidad Nacional.

Inicia su docencia como profesor de psicología en la Escuela Nacional Preparatoria en 1906, cátedra que obtiene después de brillante oposición. Fue por más de 26 años profesor de psicología normal y de psicología patológica en la Facultad de Filosofía y Letras; fundador del Laboratorio de Psicología Experimental en la Facultad de Altos Estudios y Director del Instituto de Psicología y Psiquiatría de la Universidad Nacional de México. Miembro de la Academia Nacional de Medicina fue también profesor de Patología General en la Facultad de Medicina. Miembro prominente de diversas sociedades científicas nacionales y extranjeras, representó a México en varios eventos psiquiátricos internacionales.

Escritor fecundo colaboró en numerosas revistas médicas y pedagógicas, artículos suyos se encuentran en el *Boletín de la Secretaría de Educación Pública, El Observador Médico, La Escuela de Medicina, La Revista Médica, La Gaceta Médica*, etc.

Su primera obra fue publicada el año de 1902 con el título de *La Psicología*, en donde se hace una presentación de las corrientes psicológicas alemanas y norteamericanas de principios del siglo. Entre sus monografías de psicología patológica merecen ser citadas: *La Insanidad Mental* (1902); *El Fondo Emocional de la Histeria*, brillante tesis de doctorado en filosofía presentada en 1931; *La Euforia de los moribundos* (1933); *La Atención focal y la marginal* (1939); *Pletismografía* (1941). El año de 1943, uno después de su muerte, fueron publicados en un volumen de 714 páginas sus *Trabajos de Neurología y Psiquiatría* que abarcan las disertaciones académicas del Dr. Aragón desde el año de 1911, en que fue promovido al sillón de psiquiatría en la Academia Na-

cional de Medicina, hasta 1942, año de su muerte. El año de 1944 aparece *Historia del Alma,* segundo volumen de sus obras completas, en donde afirma su convicción espiritualista, expone y discute las diferentes concepciones que sobre el espíritu se han elaborado en el decurso de la historia del pensamiento. En prensa se encuentran su *Tratado de Psicología* y su *Psicología de los Sentimientos.*

Como Director del Instituto de Psicología y Psiquiatría realizó un trabajo intenso y fecundo, auxiliado por los profesores Pablo Boder y D. Nissembaum. Las investigaciones efectuadas dicen referencia a los problemas de la fatiga en los escolares y en los trabajadores industriales, a la pletismografía emocional, a la atención media de los escolares mexicanos, etc. Todos estos estudios integran diez gruesos volúmenes.

Contemporáneo del Dr. Aragón, pero infortunadamente muerto en plena juventud, fue el Dr. Juan Peón del Valle. Discípulo del profesor Lhermitte, cuyos cursos siguió en París, iniciaba una brillante carrera docente y clínica. Alcanzó a legarnos dos monografías magistrales, ambas de una gran originalidad: *La importancia de los sentimientos en la genesiología del delirio de persecusión* (1906) y *La introspección involuntaria* (1908), en donde propone una interpretación original de la paramnesia aplicando la ley de Dugald Steward a los mecanismos de proyección y asociación.

3. *Estado actual de la Psicología en México* [9]

Iniciaremos nuestro examen del estado actual de la psicología en México refiriéndonos a la docencia de la misma. Hasta 1937 la enseñanza de la psicología en México no constituyó un *curriculum* profesional, se enseñaba como asignatura al servicio de otros estudios o profesiones (Filosofía, Educación, Medicina, Derecho) o como asignatura integrante del *plan de estudios* de la Enseñanza Preparatoria (Bachillerato).

En el primer caso obligaba su estudio en las Escuelas Normales y en la Facultad de Filosofía y Letras, y en esta última tanto para el Doc-

9 En la concentración de datos para la redacción de esta tercera parte colaboraron eficazmente mis discípulos Alinka Kuper, María de Jesús Pérez y Pérez y Alfonso Valdés.

torado en Filosofía (especialidad de Psicología), como para la maestría en Ciencias de la Educación. Se recomendaba su estudio en las Facultades de Medicina y Derecho a los estudiantes de *neuropsiquiatría y derecho penal* respectivamente; pero los estudiantes interesados deberían cursarla en la Facultad de Filosofía y Letras (psicología general, cursos monográficos diversos y técnica de laboratorio de psicología). En el segundo caso el estudio de la Psicología Experimental (curso anual) era obligatorio para obtener el certificado de Bachiller.

Pero el año de 1937 se creó en la Facultad de Filosofía y Letras, entonces bajo la ilustre dirección del Dr. Antonio Caso, la *carrera profesional de Psicólogo.* El plan de estudios fue, fundamentalmente, la obra del Dr. Ezequiel A. Chávez, y se escalonaba en tres cursos anuales de disciplinas psicológicas en vista de la obtención de la maestría.

El año de 1945 entró en vigor un nuevo plan de estudios elaborado por el eminente fisiólogo Dr. Fernando Ocaranza y se creaba como departamento autónomo el Departamento de Psicología. Este plan comprendía tres años de estudios para la obtención de la maestría.

El primer año incluía: Biología y Fisiología Humanas, Psicología General, Técnica Psicológica de Laboratorio, Estadística y Nomografía Psicológica, Psicología Genética.

El segundo año abarcaba: Psicología Evolutiva, Psicología Social, Psicología Comparada, Historia de la Psicología.

El año de 1949 formulábase un plan de estudios más completo para el Departamento de Psicología, entonces bajo la dirección del Dr. Raúl González Enríquez, plan que con algunos agregados se encuentra actualmente en vigor.

1er. Año.

1. Historia de la Psicología.
2. Fisiología Humana.
3. Psicología General.
4. Estadística de la Psicología.
5. Primer curso de Técnica de la Investigación Psicológica.
   2 asignaturas optativas.

2do. Año:

1. Psicología del Niño.

2. Psicología de la Educación.
3. Psicología Patológica (primer curso).
4. Información Psicoanalítica (un semestre).
5. Psicometría (segundo curso de Técnica de la Investigación Psicológica.

   2 asignaturas optativas.

3er. Año:

1. Psicología Social.
2. Higiene Mental.
3. Psicología de la Adolescencia.
4. Psicología Experimental (tercer curso de Técnica de la Investigación Psicológica).
5. Psicología Patológica (segundo curso).
6. Pruebas de la Personalidad: Rorschach, T. A. T., etc.

   1 asignatura optativa.

Las asignaturas optativas pueden ser elegidas del grupo de las asignaturas filosóficas, sociales, antropológicas, médicas y pedagógicas. Además, los alumnos quedan obligados durante los dos últimos años de su carrera a realizar 96 horas de prácticas como mínimo, dirigidos y aconsejados por los profesores designados por el Departamento, en los siguientes Centros de Aplicación: Escuela de Anormales, Unidad Neuropsiquiátrica, Sanatorio Lavista, Instituto Nacional de Pedagogía, Escuela de Trabajadoras Sociales, Laboratorio de Psicología de la Facultad.

La experiencia de este nuevo plan determinó la creación el año de 1950 de otras tres asignaturas: Psicoterapia, Psicología de la Personalidad, Psicosexología, y de dos seminarios: Psicología clínica y Caracteroterapia.

Actualmente está en discusión un nuevo plan de estudios para la *carrera de psicología* elaborado por una comisión que se integró al finalizar el año de 1951 con cuatro profesores del Departamento, los Dres. Guillermo Dávila, Federico Pascual del Roncal, José Luis Curiel y Oswaldo Robles. Este proyecto de plan de estudios propugna la creación del doctorado en psicología en vez del doctorado en filosofía especializado en psicología que se venía otorgando. Se pretende que la maestría suministre la formación general del psicólogo y el doctorado le entregue la especialización.

He aquí el mencionado *proyecto* que solo abarca el grado de Maestro en Psicología, ya que la creación del doctorado lleva implícitos problemas de legislación universitaria y profesional que deberán ser previamente solucionados.

La lista de asignaturas que tendrá el alumno la obligación de cursar para cumpiir con las exigencias para el grado de maestría son:

1.—Psicología General (curso anual).
2.—Anatomía y Fisiología para Psicólogos (curso anual).
3.—Historia de la Psicología (curso anual).
4.—Estadística para Psicólogos (curso anual).
5.—El Método Científico y la investigación Psicológica (curso anual).
6.—Antropología Filosófica (curso anual).
7.—Psicología comparada (curso semestral).
8.—Psicología infantil (curso anual).
9.—Psicología de la adolescencia (curso anual).
10.—Psicopatología (primer curso) (curso anual).
11.—Psicología del arte (curso semestral).
12.—Psicología Social (curso anual).
13.—Psicología experimental (curso anual).
14.—Métodos proyectivos (curso anual).
15.—Psicofisiología neurológica y endocrinológica (curso anual).
16.—Psicopatología (segundo curso) (curso anual).
17.—Higiene mental (curso semestral).
18.—Psicología de la personalidad (curso semestral).
19.—Psicología aplicada (curso anual).
20.—Psicometría (curso anual).
21.—Doctrinas psicológicas actuales (curso semestral).
22.—Psicología genética y evolutiva (curso anual).
23.—Conocimiento y educación de los adolescentes (curso anual).
24.—Orientación profesional, psicotécnica y pedagógica (curso anual).
25.—Ciencia de la Educación (curso anual).
26.—Didáctica general (curso anual).
27.—Práctica de pruebas proyectivas (materia optativa en cursos rotatorios de seis meses y que serán tomados de acuerdo con los intereses del alumno) comprende:

a).—Teoría y práctica del Psicodiagnóstico de Rorschach.
b).—Teoría y práctica del T. A. T.
c).—Teoría y práctica del test de Szondi; y,
d).—Teoría y práctica del test de Bender y de todos aquellos que se acuerde posteriormente su inclusión.

Todos estos seminarios se darán con duración de un año y cuatro horas a la semana y serán elegidos por los alumnos de acuerdo con la opinión del Consejero Técnico del Departamento.

De lograrse la aprobación de este proyecto, ahora, como decíamos, en curso de discusión, se logrará dar jerarquía académica definitiva a la profesión de psicólogo y se allanarán las dificultades para una legislación de su ejercicio, ya que en este asunto se tendrán que vencer dificultades análogas a las que los psicólogos han tenido que vencer en los Estados Unidos para lograr, por lo menos en algunos Estados de la Unión, la legalidad de su ejercicio profesional.

Consideremos ahora cuál es el estado que guarda en México la psicología aplicada a la educación. Resulta en verdad difícil precisar la fecha exacta en que por vez primera se introdujeron en México las técnicas psicológicas al servicio de la educación, no obstante podríamos señalar como fecha global de iniciación la última década del siglo pasado. Hasta 1914, segunda década del presente siglo, encontramos realmente la etapa sistemática de este género de investigaciones. En 1924 el profesor Lauro Aguirre establece una Sección Psicopedagógica en el Departamento Escolar del Ministerio de Educación destinada a resolver los problemas de organización escolar y la aplicación de las pruebas mentales a los alumnos de primera enseñanza.

El éxito logrado por esta Sección Psicopedagógica determinó la creación de un Departamento de Psicopedagogía e Higiene, dividido en dos secciones principales: Higiene Escolar y Psicognosis. Toda la obra de este Departamento debe atribuirse al profesor Lauro Aguirre y al Dr. Santamarina. Estos fueron los antecedentes que influyeron en la creación del actual Instituto Nacional de Pedagogía. La Secretaría de Educación Pública fundó este Instituto en el año de 1936, siendo desde entonces el organismo oficial encargado de elaborar los métodos y técnicas de educación que se siguen en las escuelas mexicanas.

La organización esquemática del Instituto Nacional de Pedagogía es la siguiente:

Cuatro Laboratorios:

1.—Laboratorio de Psicología.
2.—Laboratorio de Fisiología.
3.—Laboratorio de Pedagogía.
4.—Laboratorio de Estudios Económico-Sociales.

Cinco Servicios:

1.—Servicio de Higiene Mental.
2.—Servicio de Estadística.
3.—Servicio de Paidotecnia.
4.—Servicio de Consultorio Pedagógico.
5.—Servicio de Orientación Profesional.

Tres Oficinas:

1.—Oficina de Secciones Foráneas.
2.—Museo Pedagógico Nacional.
3.—Oficina de Divulgación e Intercambio.

Para nuestra finalidad nos bastará indicar como funcionan y qué resultados se han obtenido en el Laboratorio de Psicología y en el Servicio de Higiene Mental.

En el Laboratorio de Psicología se realizan investigaciones de Psicología experimental, de Psicología pedagógica, de Psicotecnia, de Psicopatología y de Psicometría. En relación con las investigaciones psicométricas, de hecho las más desarrolladas, debemos indicar que principalmente se han encaminado a la adaptación y estandarización de las pruebas mentales: la escala de Binet-Simón-Terman, la prueba de Kohs, la escala Pintner Cunningham, la prueba de las matrices progresivas, etc. La Sección de Psicometría ha prestado valiosísimos servicios para tratar el perfil de la evolución intelectual del escolar mexicano, ha preparado psicómetras auxiliares, organizado archivos psicométricos de los escolares

mexicanos y ha realizado la exploración analítica y el estudio integral de las funciones mentales de nuestros niños y adolescentes.

El Servicio de Higiene Mental, en colaboración estrecha con el Consejo Nacional de Higiene Mental, ha organizado las clínicas de conducta que proporcionan un valioso servicio social tendiente a la resolución de los problemas de higiene mental que con frecuencia se presentan en los planteles educativos. Ha creado, igualmente, un Consultorio Neuropsiquiátrico Infantil y una Policlínica Escolar. En el terreno de las investigaciones ha formulado las características del niño problema y señalado los métodos apropiados de terapia de los mismos, ha llevado a cabo el estudio psicométrico de los débiles mentales, del rendimiento mental y de la fatiga del escolar.

En colaboración de las investigaciones y realizaciones citadas ha efectuado estudios importantes el Laboratorio de Fisiología. Su Sección de Psicofisiología ha efectuado el examen de las características somáticas y psicofisiológicas de nuestros escolares y estandarizado las técnicas modernas de exploración de la agudeza visual, los campos cromáticos, etc. Es singularmente valiosa en esta línea de elucidaciones la obra del Dr. Gómez Robleda y su equipo de investigadores intitulada: *Características Biológicas de los Escolares Proletarios.* Actualmente se prepara otra obra sobre *Las Características Biológicas de los Adolescentes.*

Desde el año de 1917, el profesor Salvador Lima creó en la Escuela Normal de Guadalajara la primera cátedra de que se tenga memoria en México, destinada al estudio de la educación de los niños anormales. En 1925, el mismo profesor Lima y el Dr. Roberto Solís Quiroga, benemérito entre nosotros por su consagración al estudio y al servicio de la infancia anormal, inciaron los primeros trabajos para la formación de grupos de niños mentalmente anormales en las escuelas. El año de 1926, el Dr. Solís Quiroga propuso la creación del Tribunal para Menores Delincuentes y los sistemas de diagnosis y terapia pedagógica que en ellos privan actualmente. En 1935 el mismo Dr. Solís Quiroga, con autorización y colaboración de la Secretaría de Educación Pública, creó el Instituto Médico Pedagógico para Niños Anormales Mentales Educables. Por último, en 1943 se organiza la Escuela Normal de Especialización, destinada a la formación de maestros especializados en la educación de niños ciegos, sordomudos, menores infractores, anormales físicos y mentales. Esta institución es única en América Latina.

Más vengamos ahora a considerar las aplicaciones de la psicología en la esfera del trabajo y de la industria.

La psicología aplicada al trabajo se encuentra actualmente en México en la etapa de divulgación y experimentación. Varios son los centros académicos que imparten la docencia de la psicología aplicada al trabajo. La Universidad Iberoamericana de la ciudad de México (institución privada) ha incluído en su plan de estudios para la carrera de Psicólogo un curso anual teórico-práctico de psicología del trabajo; el Instituto Francés de la América Latina (I.F.A.L.) imparte un curso semejante; la Confederación Patronal de la República Mexicana tiene establecidos cursillos anuales de esta asignatura para completar la formación de sus Jefes de Personal; el Instituto Tecnológico de Monterrey incluye las técnicas psicológicas en los programas de la carrera de Técnico Administrador de Empresas.

Hasta la fecha son varias las empresas de importancia que utilizan los servicios de psicólogos profesionales. El Banco de México, S. A., mantiene desde hace siete años un Servicio de Psicología atendido por tres psicólogos que se ocupan en la resolución de los problemas de trabajo, aplicando técnicas de selección y acomodación de personal, así como de valuación de puestos. El Banco de Comercio, S. A., inició hace cinco años su sistema de selección y acomodación de personal, con un Jefe psicólogo y un equipo de auxiliares que no solo aplican sus técnicas para la calificación del personal, sino que fungen como asesores técnicos en la resolución de los problemas señalados por la Dirección del Banco. Teléfonos de México sostiene un Servicio de Psicología y una escuela vestibular consagrada al adiestramiento del personal nuevo. Existe además un Instituto de Personal, S. C., que presta servicios a más de 30 empresas en asesorías técnicas y en selección de personal. El esfuerzo realizado en un período de 10 años va logrando sus frutos; se han elucidado los principales problemas relativos al sistema de fuerzas psicológicas que intervienen en el fenómeno del trabajo, mediante entrevistas, cuestionarios y pruebas de laboratorio; se ha iniciado la determinación de las características somáticas, psicológicas y culturales del trabajador mexicano; pero la falta de comprensión de las empresas ha imposibilitado el debido financiamiento que una investigación de la importancia de ésta requiere, y que de hecho es básica para determinar qué técnicas psicológicas son adecuadas y cuáles inadecuadas en el medio mexicano; por último, se intenta

la estandarización de algunos *tests* que han rendido ventajas en su aplicación.

Tal vez la rama de aplicación más desarrollada en México sea la psicología clínica en hospitales y servicios asistenciales. En el Hospital Infantil de la ciudad de México existe un Departamento de Psiquiatría y de Psicología clínica desde el año de 1945. Este Departamento se engrana en el conjunto de los servicios hospitalarios y atiende tanto casos de consulta externa como los de internamiento que les son reportados. Los niños que acuden a la consulta externa presentan diversos tipos de desajuste psicológico: conflictivo, ambiental, deficiencia mental, desproporción de la psicorreacción al padecimiento somático, etc. En términos globales se podría decir que la asistencia a la consulta externa abarca un 40% de deficientes mentales y un 60% de problemas de conducta. El estudio psicométrico y el psicodiagnóstico se hacen utilizando muy diversos tipos de pruebas, procurando un previo estudio médico general y un análisis del grupo ambiental del paciente.

El Departamento de Psiquiatría y Psicología Clínica del Hospital Infantil está dirigido en colaboración por un psiquiatra, un psicólogo y una trabajadora social. Los métodos de psicodiagnóstico en uso son: Entrevista con el niño y con la madre, las pruebas de inteligencia de Binet-Simón. Goodenough, Guhlmann, etc. La psicoterapia empleada habitualmente se reduce al juego, psicodrama y pedagoterapia para el niño y la madre. Este mismo Departamento tiene a su cargo la instrucción de los pediatras en los problemas de psicología clínica infantil.

El Tribunal para Menores, de cuya fundación nos hemos ocupado más arriba, posee también un Departamento de Psicología atendido por un psiquiatra, un Jefe psicólogo y varios ayudantes psicólogos. Se practica el estudio psicométrico al 80% de los menores delincuentes que ingresan en el Tribunal, aplicando diversas pruebas; pero particularmente la de Binet-Simón (adaptación de Santamarina), la de Khoss (adaptación de Matías López) y la de Raven colectiva. Utilízase también el *test* colectivo de Meile y las escalas de Gesell y Terman. Sólo al 1% de los menores se le practica un estudio global de la personalidad. Sin embargo, actualmente se inicia la elaboración sistemática de las fichas psicológicas de los menores. Estas fichas comprenden: el estudio analítico de la inteligencia; la investigación de la capacidad de adaptación (método de cuestionario propio); el diagnóstico de la forma específica e inespecífica

de agresividad; el diagnóstico de la personalidad por las pruebas de Rorschach, Bender, Gestalt, T. A. T. La orientación que preside la búsqueda de los mecanismos de la personalidad de los menores delincuentes es la psicoanalítica en la línea de From.

Tal vez el servicio psicológico mejor organizado sea el de la Maternidad "Avila Camacho". Lo integran un psiquiatra, un psicólogo clínico, un neurólogo, un psicómetra y una trabajadora social. Los niños enviados al Servicio de Psicología por los médicos pediatras son minuciosamente examinados. Su estudio comprende: pruebas de nivel (Gesell, Terman-Merrill, Khoss, Goodenough); pruebas específicas (Alice Descoudrés); pruebas de proyección (Rorschach, Machover, Rosenzweig).

La terapia psíquica se sujeta a los más modernos métodos: psicoterapia de juego, dibujo, modelado, psicoanálisis. La dirección psicológica se hace extensiva a la madre y familiares.

La organización moderna del Manicomio General no podía olvidar la importancia de la psicología clínica. De hecho, en esta institución se considera que el psicólogo clínico es un auxiliar indispensable del psiquiatra. Del mismo modo que el cirujano requiere la colaboración del radiólogo para elaborar su diagnóstico y formular su tratamiento, el psiquiatra pide al psicólogo todas aquellas informaciones que contribuyen a precisar el diagnóstico y a fijar las bases del tratamiento. El Servicio de psicología clínica se encarga, principalmente, de practicar los estudios psicométricos y las pruebas de proyección que solicitan los médicos psiquiatras. La psicoterapia empleada en este establecimiento es particularmente la profunda y es practicada por los médicos psiquiatras, limitándose la labor de los psicólogos a vigilar y controlar la evolución del tratamiento. Igualmente quedan bajo el control del psicólogo la psicoterapia de grupo y el psicodrama, cuya aplicación se inicia con todo éxito.

Ya nos hemos referido anteriormente a la importancia que implicó la creación del Instituto Médico-Pedagógico para Niños Anormales Mentales Educables, conocido con la denominación de Parque Lira, que indica su ubicación. En estas líneas nos referiremos solamente a la aplicación que en este centro tienen los métodos psicoclínicos. La secuela investigatoria que se sigue en esta benemérita institución es la siguiente:

1. Investigar si es un niño normal.
2. Si siendo normal es o no adaptable a la vida social. Con este objeto se utilizan los siguientes estudios:

I. Estudio médico de la evolución psicomotora de la palabra y del lenguaje.

II. Estudio del carácter psicológico que presentan las reacciones instintivas y emocionales.

III. Estudio de las características de la conducta del niño en la escuela primaria.

IV. Estudio del desarrollo mental, aplicando la prueba de Binet-Terman-Merrill, y el Khoss secundariamente.

V. El estudio de la educabilidad por la prueba de André Rey.

VI. El estudio de los trastornos emocionales que impiden la adaptación.

La Secretaría de Salubridad y Asistencia Pública sostiene en la ciudad de México dos centros de investigación psicoclínica. Hasta la fecha se han elaborado 400 expedientes de niños de ambos sexos enviados para su estudio por la mencionada Secretaría. El estudio de cada niño ocupa varias semanas y es sucesivamente efectuado por un médico pediatra, un psiquiatra, un psicólogo clínico, un psicómetra y una trabajadora social. Se aplican, posteriormente al estudio somático y al económico social, las pruebas de nivel intelectual y el psicodiagnóstico proyectivo. Con posterioridad a estas investigaciones los niños son enviados a los *hogares substitutos* adecuados, cuyos directores han sido previamente examinados psicosomáticamente para determinar de qué clase de niños pueden encargarse. Los niños problemas son enviados para tratamiento a las clínicas de conducta. Los niños débiles mentales son enviados al Parque Lira a o la Escuela Granja.

La difusión que ha tenido la psicología entre nosotros estos últimos años y el sucesivo aumento en el número de los psicólogos profesionales han producido la creación de organizaciones en las que se agrupan los estudiosos de la psicología, los psicólogos profesionales y los psiquiatras interesados en problemas psicológicos, con fines investigatorios. En 1949 se organizó la Sociedad Mexicana de Estudios Psicológicos, actualmente presidida por el profesor Alfonso Valdés Salinas, quien es también uno de sus fundadores. Esta organización fundóse para agrupar los esfuerzos de los psicólogos para contribuir con su técnica en la solución de importantes problemas de convivencia social y nacional. La Sociedad Mexicana

de Estudios Psicológicos agrupa actualmente a más de 30 socios activos. Está gobernada por una directiva y asesorada por un Consejo Consultivo integrado por los más distinguidos psicólogos en México. Las principales investigaciones realizadas en su seno han sido las siguientes: *Los niños débiles mentales* (dirigida por el doctor Jorge Galván Meza); *Psicología del mexicano* (dirigida por el profesor Oscar de la Rosa Rangel); *Orientación profesional universitaria en México* (dirigida por el doctor Jesús Zavala Fontanelli); *Bases para la organización de un Instituto Nacional de Psicología* (dirigida por el profesor Alfonso Valdés y el doctor Oswaldo Robles).

Además de estas investigaciones, la Sociedad Mexicana de Estudios Psicológicos organiza anualmente importantes ciclos de conferencias sustentadas por especialistas, algunos de ellos extranjeros. Durante un lapso de nueve meses (1950) difundió semanalmente un interesante programa de radio, a través de Radio-Universidad, con objeto de divulgar en el gran público la importancia de la psicología y de la higiene mental. Por último, debemos señalar que la Sociedad Mexicana de Estudios Psicológicos se ha preocupado por establecer muy cordiales relaciones con instituciones extranjeras similares y ha incorporado con la categoría de Miembros de Honor a muy distinguidos psicólogos de España, Estados Unidos de Norteamérica, Canadá, y países hispanoamericanos.

La otra agrupación de psicólogos es la Rama Mexicana de la Sociedad Interamericana de Psicología (The Interamerican Society of Psychology). La S. I. P. se fundó en México con motivo de la celebración del IV Congreso Internacional de Salud Mental y aprovechando la circunstancia de estar presentes en la reunión los psicólogos más distinguidos del continente. El pleno de los fundadores resolvió que la sede central de la organización residiera en México hasta la celebración de la Primera Reunión Interamericana de Psicólogos. Esta reunión se ha proyectado para diciembre de 1953 en Ciudad Trujillo, República Dominicana, y de su organización quedaron encargados el doctor Werner Wolf (vice Presidente del Comité Interamericano) y el doctor Oswaldo Robles (Secretario General). Después de prolongada consulta con las Ramas Nacionales, la Secretaría General de S. I. P. ha fijado para la Primera Reunión Interamericana de Psicólogos la siguiente temática:

a) Posición de la psicología en el dominio del conocimiento científico;

b) Unificación del plan de estudios para la profesión de psicólogo en los diversos países americanos;

c) Fijación de la situación legal de la profesión de psicólogo en los diversos países miembros de la organización;

d) Colaboración de los psicólogos en la defensa de los valores de la comunidad nacional e internacional y en la defensa civil;

e) Informes del estado actual de la psicología y de su ejercicio profesional en los diversos países de América.

Durante el verano de 1952 la Rama Mexicana de la S. I. P. organizó exitosos cursos breves sustentados por los doctores Wolf, de New York (Bard College) y Herrera, de México, D. F. (Universidad Iberoamericana). El primero explicó los problemas de la *psicología experimental profunda*, y el segundo planteó la problemática de la psicología aplicada al trabajo industrial.

Un panorama del estado actual de la psicología en México no sería completo si no se hiciera referencia, aun cuando sólo enumerativa, de las principales obras y monografías psicológicas escritas por mexicanos y publicadas en México.

Entre las principales obras didácticas de psicología merecen ser citadas: El *Breviario de Psicología* del doctor Adolfo Menéndez Samará y la *Introducción a la Psicología Científica* del doctor Oswaldo Robles. Ambas obras han rebasado las fronteras mexicanas y han sido adoptadas como textos en colegios y universidades hispanoamericanos. La última edición de ambas obras corresponde al año de 1951.

Entre las principales monografías psicológicas se encuentran:

La formación mental (1944), del doctor Jaime Castillo, S. L.;

El débil mental (1945), del doctor Roberto Solís Quiroga;

Tres ensayos de psicología pedagógica (1945), del doctor Jaime Castillo, S. L.;

La psicología de los hábitos morales (1946), del doctor Jaime Castillo, S. L.

Interpretación del pensamiento mágico (1946), del doctor Raúl González Enríquez;

Una psicología humanista de la educación (1947), del doctor Jaime Castillo, S. L.;

El sentimiento de soledad (1947), de María Salinas Ruiz, M. P.;

Ensayo sobre la psicología del fracaso (1947), de la doctora Eugenia Simanovich;

Psicología de la agonía (1949), de Judith Huesca, M. P.;

El concepto de individuación en las anomalías de la personalidad (1949), del doctor Jaime Barrios Peña;

Aspectos psicológicos y psicopatológicos de la incertidumbre (1949), del doctor Jaime Barrios Peña.

Teoría y práctica del psicodiagnóstico de Rorscharch (1949), del doctor Federico Pascual del Roncal;

Ensayo de aplicación de los principios de Jackson a los problemas psicopatológicos (1950), de la doctora Eugenia Simanovich;

El análisis del mundo circundante por el niño (1950), de Odalmira Mayagoitia;

Aportación del psicodiagnóstico de Rorschach a la antropología social (1951), de Carmen Viqueira, M. P.;

Normalización de las pruebas Minessota para explorar la habilidad manual (1951), de Ciófalo Zúñiga, M. P.;

La inteligencia de los escolares mexicanos (1951), de Luz Llopis;

La conducta conflictiva en la mujer y su estructura biológica (1952), de Guadalupe Noguera, M. P.;

Psique y compuesto humano (1952), del doctor Oswaldo Robles.

Al dar fin a este breve esquema del estado actual de la psicología en México, nos parece indispensable formular algunas conclusiones. Atendiendo a la concisión nos limitaremos a enumerarlas.

1º La tradición de la psicología en México es ciertamente modesta; pero existe en situación paralela a otras regiones de Hispanoamérica. A los nombres de Valdisán (peruano) y de José Ingenieros (argentino) podemos equiparar los de Rafael Serrano y Enrique O. Aragón;

2º La docencia facultativa actual de la psicología, la destinada a la formación de psicólogos profesionales, deberá orientarse más acentuadamente a las finalidades prácticas, sin que por ello se descuide la teoría y la investigación. La debida formación de nuestros psicólogos exige el entrenamiento de laboratorio (actualmente deficiente) y la formación de equipos de investigación;

3º Urge la creación de una revista especializada, por lo menos de la importancia que tienen las revistas de otras especialidades, pues hasta ahora los trabajos e investigaciones de nuestros psicólogos se refugian en revistas de filosofía, sociología, pedagogía y medicina;

4º Urge la sistematización del trabajo de nuestros psicólogos, tanto el aplicado como el de investigación y para ello nos parece indispensable la creación de un Instituto Nacional de Psicología, mismo que prestaría muy valiosos servicios en la formación del mapa psicológico de México y en la asesoría de los diversos problemas nacionales en los que se hiciera necesaria la intervención de los psicólogos;

5º Las tres investigaciones que nos parecen más urgentes, por considerarlas básicas para investigaciones posteriores son: un estudio psicológico completo del niño mexicano situándolo en su ambiente familiar, social y escolar; un estudio completo de las fuerzas psicológicas que intervienen en el fenómeno del trabajo en nuestro país; por último la elaboración de un plan completo de servicios psicológicos en los organismos asistenciales y en los servicios de sanidad del Ejército y Armada.

OSWALDO ROBLES

EN TORNO A "LOS DE ABAJO", DEL DOCTOR MARIANO AZUELA

Circunstancias para mí afortunadas, hicieron que fuera uno de los primeros lectores de *Los de abajo*, del doctor Mariano Azuela, y el primero que en la capital escribió acerca de este libro, después famoso, cuando aún permanecía ignorado. Se me pide que evoque esas circunstancias, ahora que el autor de *Los de abajo* ha desaparecido; por esa razón, transcurridas tres décadas, escribo sobre aquello que otras personas —entre ellas, el mismo novelista— han recordado, antes, varias veces.

Si nunca escribí acerca de ello, mientras el doctor Azuela vivía, fue porque él mismo se encargó de repetirlo, en sus conferencias de El Colegio Nacional, en sus lecturas hechas en la Escuela de Verano de la Universidad Nacional de México y en conversaciones con amigos, profesores y periodistas. Dejó, además, testimonio de su agradecimiento el doctor Azuela, en un artículo sobre *Los de abajo,* que apareció en la revista "Universidad de México" y en las dedicatorias que escribió al frente de todos sus libros publicados a partir de 1920: expresiones, de una gratitud, propia del hombre bien nacido, para mí tan inexplicable como conmovedora, porque el azar, como se verá, jugó en mi intervención su carta decisiva.

* * *

La primera edición de *Los de abajo*, hecha en El Paso, Texas, (Imprenta de "El Paso del Norte"), en 1916, no circuló en México. De ella, según el mismo doctor Azuela refería, se vendieron contados ejemplares. La mayor parte de la edición quedó almacenada, y un cuarto de siglo des-

pues, aún encontró en El Paso ejemplares de ella, el profesor John E. Englekirk, entusiasta azuelista. A él debí, hace unos cuantos años, el envío del que poseo. Está impreso en papel moreno, y lleva forro gris verdoso, de papel satinado, que tiene un grabado a medio tono, en negro, con la reproducción de un dibujo a tinta china, en que aperecen las siluetas del revolucionario vigilante, en lo alto, y de su mujer, con el niño en brazos. Al fondo se eleva una columna de humo.

En esa portada, al pie del título, se lee: "Cuadros y escenas de la Revolución actual". Esta última palabra, en la contraportada, se cambió por "mexicana", como quedó en las ediciones subsecuentes. La primera no tenía aún la dedicatoria "A José Becerra" y llevaba este epígrafe, que después fue suprimido allí: "Copiosa será la cosecha de la tierra que fue fango y el hierro roturó."

En la última página del forro, tras la lista de obras del autor ya publicadas, se anunciaban, en prensa, *Los caciques*, y en preparación, *Las moscas* (volumen II de "Cuadros y escenas de la Revolución mexicana").

El estancamiento de aquella edición se explica, en parte, por el hecho de que esa obra del doctor Azuela había aparecido antes, a fines de 1915, en folletín, en aquel diario de El Paso; y en parte, también, por el aislamiento de la capital, en aquellos días de lucha civil enconada, en que las facciones se subdividían y los cabecillas se disputaban el mando; pero existía quizás otra causa para ese olvido, en apariencia inexplicable, a juzgar por un síntoma que pude comprobar personalmente.

* * *

Mientras, en la República se sucedían, a veces por horas, los gobiernos provisionales; entraban los vencedores y salían los vencidos, que al día siguiente se convertían, a su vez, en vencedores. En las municipalidades de entonces, en el Distrito Federal —yo vivía, en esa época, en Tacuba de Morelos—, había frecuentes asedios y escaramuzas, entre los bandos contendientes. Se vivía con penuria y sobresalto, entre el ir y venir de tropas; el pueblo y la clase media sufrían escasez y privaciones.

Precisamente en 1916, hubo en la metrópoli un acontecimiento que, para mí, explica el olvido temporal en que se sumergió, injustamente, ese primer relato novelesco sobre la Revolución. En tanto que el doctor Azuela continuaba en el vecino país del Norte —donde había encontrado

refugio, tras la derrota de las fuerzas de Julián Medina, que acompañaba como médico—, en la capital se organizaba el primer gobierno de la Revolución, cuyo órgano oficial fue el diario "El Mexicano". Este convocó, en septiembre de 1916, al primer certamen literario que se efectuaba después de la caída del presidente Madero. Algunos de los escritores incipientes que tomamos parte en ese concurso, insinuamos —sin saberlo— las dos direcciones que la novela corta y el cuento iban a tomar, también, a partir de ese año: la social, revolucionaria y la llamada después "colonialista". Yo envié dos cuentos que seguían aquella dirección —"Lencho" y "El Mayor Fidel García", incluídos más tarde, por los hermanos González Casanova, en su Colección "Lunes"— y una leyenda virreinal: "El secreto de la *Escala*". Ninguno de mis dos cuentos de tendencia revolucionaria obtuvo, siquiera, una mención en el certamen. Tal desdén se explicaría por tratarse de ensayos juveniles; mas "El secreto de la *Escala*", en cambio, fue benévolamente acogido y mencionado por la Secretaría del Jurado Calificador, que lo incluyó entre las narraciones, a su juicio, merecedoras de estímulo.

Esa decisión de los jurados me indujo a seguir, temporalmente, el rumbo de los relatos y poemas de asunto pretérito, al suponer que aún no había clima propicio para lo que se basara en temas de la Revolución mexicana.

* * *

En 1919, después de haber publicado, en un tomo, dos narraciones de ese género, entré a trabajar en la Biblioteca Nacional de México, llamado por quien era el subdirector entonces, don Juan B. Iguíniz, para encargarme la redacción del boletín semanal "Biblos", donde publiqué, durante varios años, biografías de escritores mexicanos y reseñas de obras de aparición reciente.

Un antiguo acuerdo gubernamental, por aquellos días fielmente observado aún, exigía que editores y autores enviaran a la Biblioteca las obras que se imprimiesen en México. "Biblos" servía para mantener el canje de publicaciones e informar a los lectores, acerca de las obras nuevas.

Entre los libros recién publicados en la capital, llegó en 1920 a la Biblioteca, la segunda edición de *Los de abajo,* del doctor Azuela, a quien aún no conocía. Desde que leí las primeras páginas de aquel tomo, im-

preso en la Tipografía "Razaster" —anagrama de Terrazas—, el libro me atrajo, por su sobrio, fuerte realismo.

Seguí, como lector ávido, no sólo por deber profesional, a los recios personajes, en la dramática aventura. Demetrio Macías y sus bravos compañeros: Anastasio Montañez, Pancracio, Venancio y el "güero" Margarito; el "curro" Luis Cervantes, humano en su antipático egoísmo, y las mujeres: la esposa, Camila, compañera doliente, y la otra, compasiva y brusca, la "Pintada"... Me impresionó, sobre todo, su exacto verismo; su sencillez, ajena al adorno superfluo, contraria al preciosismo, importado con la estela postmodernista.

Aquella gente "vivía"; cada personaje, a su modo, fuertemente. Un aliento de adversidad estrujante, empujaba a aquel montón de hombres y mujeres desgarrados, hacia un destino que no podían esquivar. Tracé mis impresiones de aquella lectura, aun sin razonarlas, en la primera reseña escrita sobre *Los de abajo,* que se publicó en "Biblos", en febrero de 1920. En ella decía, entre otras cosas: "Don Mariano Azuela describe en estos Caudros y escenas de la Revolución Mexicana cosas que ha palpado en la realidad, episodios que han pasado a su vera, dejándole un estremecimiento duradero de emoción que su pluma sabe transmitir con la intensidad del momento vivido..."

Tal reseña pasó tan inadvertida como el libro que la había originado. El ambiente de México aún no era propicio para esa clase de narraciones.

Busqué otros libros del novelista Mariano Azuela, y pude adquirir y leer *Andrés Pérez, maderista, Los caciques, Las moscas*... Por la portada del primero de estos libros conocí la fisonomía del autor, cuyo bigote, de guías breves vueltas hacia abajo, recordaba el de Teodoro Roosevelt.

Cuatro años más tarde, cuando Jiménez Rueda preguntó en un artículo, a fines de 1924, dónde estaba la novela de la Revolución mexicana, después de esperar que alguien se decidiera a responderle, contesté en "El Universal" que esa obra estaba allí, era *Los de abajo*: "Quien busque, decía yo, el reflejo fiel de la hoguera de nuestras últimas revoluciones, tiene que acudir a sus páginas".

Pocos días después de publicado ese artículo, el 14 de enero de 1925, recibí un ejemplar encuadernado en percalina, de la segunda edición de *Los de abajo,* con una dedicatoria del doctor Azuela que dice: "con mi gratitud infinita". La dedicatoria se repitió, con leves modificaciones, en

todos los libros que publicó después, y quedó, impresa, al frente de la escenificación de *Los de abajo* que el mismo autor hizo más tarde.

* * *

Para entonces, transcurrida una década, creada la indispensable perspectiva, ya había el ambiente propicio, que no existía antes, y el público se dió a leer *Los de abajo*, la novela neorrealista que, a diferencia de relatos anteriores de acciones de armas, en luchas civiles, contenía una filosofía, ligada al fatalismo racial, en su desenlace.

El periodista Ortega, con el apoyo del cordial Carlos Noriega Hope, se encargó de divulgarla ampliamente, en México, y después la llevó a España; *El Abate de Mendoza* vigiló la traducción francesa, a la cual siguieron las traducciones a otras seis o siete lenguas. Así, *Los de abajo* rebasó la frontera del idioma y dió a su autor merecida fama y el lugar que le correspondía como novelista de talla mundial, que con otras obras conservó hasta la muerte.

Su agradecimiento sólo fue una prueba de su bondad; gratitud de hombre sincero y honrado, a quien admiré desde antes de conocerlo y estimé aún más como amigo, después de tratarle: mutua, desinteresada amistad, que duró cinco lustros.

En lo íntimo, para quien lanza una opinión favorable a una obra de calidad, antes de que otros la conozcan, sólo queda la satisfacción de comprobar el acierto. Eso fué lo que me aconteció con *Los de abajo.*

Claro está que, aunque no hubiera existido ese primer encuentro accidental con *Los de abajo*, el novelista se habría afirmado, por sus propios méritos, más o menos pronto, como se impuso con el resto de su obra, definitivamente.

FRANCISCO MONTERDE

DIDACTICA DE LAS LENGUAS CLASICAS

REFLEXIONES PARA UNA NUEVA ORIENTACION

En el campo de la *pedagogía* —entendida en la acepción que le dimos en artículo anterior [1]— quizá es más común ya la orientación moderna para la búsqueda y realización de los fines que se pretenden con el estudio de las lenguas clásicas. Ya señalábamos antes que las naciones más avanzadas en la cultura contemporánea seguían esos derroteros como línea predominante. En el de la *didáctica*, en cambio, creemos que no se puede decir cosa semejante, por lo menos en la misma proporción. Puede notarse, en efecto, que el conjunto y generalidad de los procedimientos que comprende la didáctica —por ella entendemos los *modos concretos y particulares de enseñar o hacer aprender*—, no han sido cambiados ni dispuestos en orden a los nuevos y quizá específicos fines de nuestra cultura. Pues parece que en ese aspecto la tradición ha pesado más y los que la siguen han sido más exigentes, considerando quizá el modo de enseñar tradicional como algo intocable, inobjetable, único e insustituible. Esto no lo creímos exacto nosotros, y nos pareció además un tanto ilógico y fuera de un desarrollo normal que, habiendo cambiado los fines y las formas de realización, no se transformaran de igual manera el método, los procedimientos, las técnicas, etc.

Las reflexiones que vamos a presentar aquí intentan lograr esa transformación en la didáctica, o por lo menos cooperar a ella. Debemos admitir que algunos puntos ya se mencionaron antes, de paso, en el artículo citado; aquí se hablará especialmente sobre ellos.

Según lo anterior, sostenemos que una didáctica en plan de acción para ser lógica y consecuente, necesita estar determinada por ideales pedagógicos. Y a su vez, toda pedagogía, para ser útil y provechosa, debe

proyectarse hacia una didáctica. Para aplicar, pues, determinadas ideas pedagógicas, se impone un método especial, adecuado y correspondiente a los fines de aquéllas.

Debemos aquí advertir un hecho que está en directa dependencia con lo que acabamos de decir: la *oposición* más o menos definida que se hará resaltar en todo el ensayo entre el sistema tradicional y el sugerido aquí, se presenta ante los fines fundamentalmente prácticos que se persiguen: *leer y traducir correctamente, captar directamente el pensamiento y forma de los clásicos.* El sistema tradicional *no se niega ni se impugna* en relación con cualesquiera otros fines, como por ejemplo, la *comprensión perfecta y completa de la lengua.* Vamos, pues, a exponer las características concretas del sistema o método que se sugiere, siendo consecuentes con lo asentado anteriormente.

1. VERSION Y TEMA

Ya antes se trató sobre la versión y el tema, y sobre la formal exclusión que debe hacerse del último, dejando exclusivamente la traducción, y mejor, la lectura. En ese momento se consideraron estos procedimientos desde el punto de vista pedagógico, es decir, para ver el sentido y utilidad que para la formación cultural uno y otro podían ofrecer. Ahora se estudiarán desde el punto de vista didáctico, esto es, para ver qué exigencias plantean y en que circunstancias se hallan en relación con el aprendizaje concreto.

Centrado, pues, como hemos dicho, todo el estudio de las lenguas clásicas en la lectura y versión, se trata de ver si es posible escoger una presentación de los elementos del lenguaje distinta de la tradicional y que no esté orientada específicamente sino a esos procedimientos de leer y traducir.

En primer lugar, una lengua de flexión nominal propiamente dicha como es el griego o el latín, requiere, para *expresarse* en ella, que se conozcan determinadamente los diferentes tipos de nombres, en su declinación íntegra, esto es, en la serie continuada y conexa de las terminaciones; además, las particularidades dentro de esos tipos generales (modelos) y un sinfín de detalles y excepciones, para saber en cada caso qué terminación usar con cada nombre. A esto responden las declinaciones tradi-

cionales y sus modelos con sus variadas variaciones. Para *leerla* o *traducirla,* en cambio, sólo es necesario advertir las terminaciones, independientemente, y reconocer sus valores; no hay problemas de por qué éstas y por qué aquéllas, cuándo unas y cuándo otras y si interviene alguna excepción, etc. Para esto no hay necesidad de saber las declinaciones como tales, es decir, la hilación o conexión típica de las terminaciones en su conjunto y con sus detalles, bastando conocerlas a ellas en sí mismas.

Por consiguiente, la presentación de las terminaciones del nombre griego o latino puede no estar sujeta necesariamente a esos *tipos especiales de ordenación* que muchas veces, para la finalidad práctica de leer o traducir, constituyen más bien una desviación o un retardo por el rodeo innecesario que implican. Mejor será presentarlas en forma independiente y de modo que llamen la atención *por sí mismas.* Si el alumno hace espontáneamente algunas relaciones entre ellas, no hay ningún inconveniente ni ninguna oposición a esto, pues será un producto de la *asociación y de la mayor facilidad.*

Según esta orientación, pues, se propone presentarlas ahora de un modo fundamentalmente distinto, no dando declinaciones como tales, sino un único *cuadro general de terminaciones.* El orden en la presentación de éstas no obedecerá a nada especial, sino únicamente a la necesidad de enumerarlas de *alguna* manera, en *algún* orden; el mejor parece ser el *alfabético,* por más sencillo e imparcial. Este orden, para la retención de las terminaciones y de sus valores, *no debe tenerse en cuenta, no debe seguirse*; debe memorizarse cada terminación y su valor o valores *independientemente,* para poder de ese modo plegarse a la espontaneidad con que se presenten las terminaciones en los textos que se lean o traduzcan.

Respecto al verbo puede decirse una cosa semejante: en la *expresión* en esas lenguas, la hechura de las formas requiere un conocimiento determinado de los diferentes tipos de verbos en su conjunto seriado y según la conjugación propia y el modelo, para tomar y construir la forma correcta correspondiente; para ello también es necesario conocer de un modo directo los verbos defectivos y los irregulares, etc. A esto responden las conjugaciones y los modelos, con sus variaciones. En la *versión* o *lectura,* en cambio, el reconocimiento del valor de las formas sólo exige conocer éstas en sí mismas, independientemente, sin relacionarlas con nada, analizando la estructura que presente la forma dada, sin cuidarse en general si unos verbos la hacen así y otros de otro modo, etc.

Por consiguiente, la presentación de las formas verbales griegas o latinas puede no estar sujeta necesariamente a los *tipos especiales de ordenación,* los cuales, como dijimos acerca del nombre, más bien son una desviación o un retardo por el rodeo innecesario que implican. Será mejor entonces, ofrecerlas en una forma independiente y de modo que cada una sea considerada en sí misma. Por lo tanto, se propone ofrecer las formas verbales de un modo fundamentalmente distinto, no presentando conjugaciones como tales, sino un *cuadro general de la estructura verbal,* unitario por una parte y analítico (tomando en cuenta la gran unidad básica en ambas lenguas). El orden en la enumeración de las estructuras depende sencillamente de ir de lo simple a lo complejo. Aquí también debe advertirse como cosa importante, que tal orden, en el aprendizaje o retención de las estructuras y sus valores *no debe tenerse en cuenta, no debe seguirse,* sino memorizar cada estructura y sus valores *independientemente,* para poder plegarse de ese modo a la espontaneidad con que ellas se presenten en los textos de lectura y traducción.

Sucede algo semejante en relación con la sintaxis. Para expresarse en griego o en latín es necesario conocer directamente la sintaxis de dichas lenguas en su estructura de conjunto, para imponerse del *uso* de la lengua; se requiere saber de antemano las reglas de la construcción y atender, cosa principalísima, a la *correspondencia de tiempos, al régimen de los casos, etc.*; deben tenerse presentes las variaciones que determinan los cambios de sentido de una misma palabra, los diferentes regímenes de verbos y adjetivos, etc. Para *leer o traducir* estos idiomas, en cambio, basta conocer la sintaxis *indirectamente,* esto es, comparativamente con la expresión de la sintaxis castellana, adaptando aquélla a ésta; basta ir *advirtiendo o reconociendo* las construcciones propias de dichas lenguas *dadas ahí,* sin necesitar saber de antemano ni el porqué, ni el cómo, ni el cuándo de las construcciones, pues no se van a *hacer* sino a *advertir y reconocer,* no cabiendo duda en absoluto de que en el texto estén correctas.

Nótese que lo dicho sobre el conocimiento indirecto de su sintaxis, en general y fundamentalmente, no se puede aplicar a la inversa, esto es, expresarse en latín o en griego comparativamente con el castellano, porque esas lenguas son *superiores* o *anteriores* y el español *inferior* o *posterior;* de donde se manifiesta que la expresión en castellano de lo pensado en latín o en griego sí puede hacerse en comparación con aquél,

porque se deriva de ellos; en cambio, la expresión en latín o en griego de lo pensado en castellano no puede hacerse en comparación con éste, ya que lo específico y preciso de aquellas lenguas se ha perdido o desvanecido en la derivada, que sólo podría señalarlo vagamente. De manera que para leer o traducir no es necesario conocer la sintaxis directa, sino sólo aquellos puntos en que la lengua derivada se apartó de la primitiva o no siguió exactamente sus lineamientos. Si se estudiaran los puntos en que coinciden, entonces se trataría más que de una sintaxis particular griega o latina o castellana, de una general o teórica.

Por lo tanto, no hay necesidad de presentar una sintaxis completa ni directa. Sólo basta dar unas *observaciones sintácticas* para las diferencias de construcción de ambas lenguas. El orden en dichas observaciones simplemente pretenderá pasar de lo más usual y común a lo más raro y esporádico.

Resumiendo todo lo aquí expuesto, para terminar, obsérvese atentamente cómo en el *nombre* sólo hay que saber *caso y número,* que se reconocen por la *terminación*; en el verbo: *persona, número, tiempo, modo y voz,* que se reconocen por la *estructura*; en la *sintaxis,* saber las correspondencias o equivalencias de las construcciones latinas o griegas con las españolas, lo que se reconoce por medio de las *observaciones sintácticas. Todo lo cual basta para una correcta, segura y diáfana lectura o traducción.*

2. RECONOCER Y CONSTRUIR

De todo lo dicho en el apartado anterior se puede deducir un *principio fundamental:* la teoría gramatical indispensable que deba conocerse para leer o traducir deberá ser encaminada y dirigida NO A *FORMAR* NI A *CONSTRUIR* NADA, SINO SOLO PARA *RECONOCER LAS FORMAS O LAS CONSTRUCCIONES,* y al reconocerlas, entenderlas y explicarlas, pero no bajo otro punto de vista que el de la corrección, verdad y autenticidad de la lectura o traducción. En los textos clásicos las formas fueron construidas y expresadas bajo la más exacta autenticidad y las construcciones fueron hechas con espontaneidad y perfección vivientes. Ahora sólo incumbe reconocerlas, advertirlas e ir aprendiendo de ese modo objetivo el complejo de la

lengua. Todo lo que antes se aprendía anticipada y teóricamente, haciendo lento, penoso y complicado el estudio, ahora se aprenderá simultánea y prácticamente convirtiéndolo en rápido, agradable (por el contenido de los textos) y simple.

Notemos que hasta ahora no se ha visto ninguna gramática o método o manual que no hable siempre —por lo menos indirectamente— de *formar* o de *construir,* de formar los casos en el nombre y los tiempos en el verbo, o de construir las oraciones. La nueva técnica de *reconocer* solamente, puede considerarse como una verdadera *inversión* (¿podría decirse copernicana?) de la anterior, facilitando y aligerando enormemente el estudio.

Quizá lo más importante de este nuevo método no es tanto la eliminación de las declinaciones, conjugaciones y reglas sintácticas como tales, en su sentido funcional dinámico, sino esta técnica de *reconocer* y *no construir* afirmada insistentemente, y enclavada en la base de nuestras ideas.

3. LA FORMA HECHA Y LA FORMA POR HACER

Partiendo siempre del texto, nos encontramos con otra ventaja utilísima: la que representa, en el estudio y práctica directa de la lengua, la *forma hecha* sobre la *forma por construir,* propia de la orientación anterior. En esta última, en efecto, el alumno no tiene frente a sí otra cosa que las formas bases que da el diccionario: Nominativo-Genitivo en el substantivo, Nominativo de los diferentes géneros en el adjetivo y pronombre, y cinco formas con un tema y dos radicales en el verbo. De esta base reducidísima debe sacar, de su memoria y por su esfuerzo, toda la amplitud de las declinaciones y conjugaciones en sus diferentes tipos y modelos y voces, etc., y las reglas de construcción, siguiendo en la misma (memoria) los paradigmas aprendidos. Como se observa, casi todo lo tiene que sacar de sí mismo, con enormes expensas de la mente y de la memoria, sin tener ningún auxiliar fuera de sí que no sea ella misma. Al alumno se le da la pequeña base morfológica del diccionario y la denominación abstracta del valor de las formas, y se trabaja, por ejemplo, de este modo: diga Ud. el pretérito pluscuamperfecto de subjuntivo de la voz pasiva en la 1a. persona del plural, o bien

pudo serle exigido esto en un tema, teniendo en ambos casos los mismos elementos. Y nótese que la denominación abstracta, precisamente por tal, prescinde completamente de ofrecer una ayuda morfológica a la memoria para construir la forma (excepto el caso en que las formas castellanas, cuando se hace tema directo, sean muy semejantes a las latinas, si se trata de esta lengua).

En la orientación moderna siempre se tiene frente a sí el texto, esto es, la forma, y mejor, las formas particulares y concretas y variadas, es decir, las palabras mismas, no sólo la pura base generalísima. De esta manera se ofrece siempre una ayuda morfológica a la memoria. El alumno tiene ahí frente a sí, hiriendo e impresionando su vista, algo que él no formó, en que no gastó actividad, en que no esforzó su memoria para sacarlo a luz, sino que sólo lo ve y lo reconoce y su misma estructura es un signo o una base para saberlo y comprenderlo reconociéndolo. Por decirlo así, ahí están las cosas, lo único que se debe hacer es dejarse impresionar por ellas. La forma, con su estructura, es algo determinado y hecho, resulta un signo, un guía, un motivo que lleva rápidamente a recordar su valor. En el *tema* se debe tener presente el valor de la forma y luego recordar la forma (típica), para aplicarla después a la hechura del caso concreto. En la *versión* en cambio, sólo debe recordarse el valor de la forma dada ahí y aplicársela. Concretamente, por ejemplo, si se tiene ahí la forma *amaveram,* se observa inmediatamente el sufijo *era,* que indica tiempo, modo y voz. En suma, en la versión hay *algo* en que recae la vista, la acción considerativa; en el tema no hay nada, nada que encienda la chispa de la acción y que inicie la labor.

Compárese esto con la siguiente experiencia: en el conocimiento musical —pongamos por caso—, si nos dicen, tararee Ud. la variación 18 de la Rapsodia sobre un tema de Paganini de Rachmaninoff, con seguridad no lo haríamos, aunque la conociéramos, por no recordarla perfectamente. En cambio, si la tocan, la *reconoceremos* de inmediato; si la llegamos a oír diez o más veces, quizá podremos cantarla por nosotros mismos, lo que habremos logrado de modo fácil por la repetición.

Se trata, en suma, de un *saber de reconocimiento,* justificado plenamente aquí por los fines y orientaciones que hemos asignado al estudio de las lenguas clásicas y que antes expusimos.

4. ESTUDIO ANALITICO Y DESCRIPTIVO O PLASTICO Y SINTETICO

Otro de los puntos que puede caracterizar al nuevo método, es el cambio del estudio o consideración de las formas —nombre y verbo—, de *plástico-sintético* a *descriptivo-analítico*. Expliquemos estas denominaciones: en primer lugar, no se trata como antes, de *plasmar* o hacer la forma en nuestro pensamiento para expresarla, sino de contemplarla, verla ya hecha. En segundo, y principalmente, no se trata de aplicar la forma *plásticamente* aprendida (esto es *unida y completa*) y guardada en la memoria, al texto, como superponiendo la forma mental en su rígida plasticidad a la forma del texto, y guiándose para la veracidad de la traducción, por la exactitud de la superposición, lo cual implica muchos defectos y dificultades. Ahora se trata de observar *descriptivamente* la forma y *analizar* los elementos o componentes que la integran y según éstos reconocer sus valores.

En el nombre no serán las declinaciones tipos ni los modelos, los que se aplicarán a las diferentes clases de nombres, sino, descomponiéndolos en radical y terminación, dejar aquél y fijarse en ésta con su propio y particular valor. Alguien argüirá que aquí también hay estudio plástico al superponer (podemos admitirlo) las terminaciones teóricas a las concretas. Mas nótese en primer lugar, que ya no es la forma entera y tal como es, sino el componente más simple —las terminaciones— que son siempre absolutamente idénticas, lo que no pasa jamás con un nombre tipo respecto de todos los demás de la misma declinación o modelo. En segundo lugar, lo específico y útil de esta manera de estudiar el nombre, está en el estudio analítico-descriptivo, aunque se haga una superposición —aquí simplicísima— de las terminaciones generales a las particulares.

En el verbo, no serán las conjugaciones tipos ni los modelos los que se tratarán de superponer a todos los innumerables verbos, sino, descomponiéndolos en temas, sufijos y desinencias, analizar su estructura y referirle el valor que teóricamente nos indique.

Así pues, toda forma, en el nombre y en el verbo, será analizada o descrita y en seguida valorizada mediante los compendiadísimos y unitarios esquemas de la estructura nominal y verbal.

Vamos a ejemplificar más concretamente: las formas nominales *poet-arum, amic-o, prudent-es, mirabili-a, aur-ium, corn-u* y *di-ebus,* antes se referían a sus respectivas declinaciones y modelos, conmensurando en lo que cabe la forma particular con la típica; ahora solamente se distinguen las terminaciones y se refieren al cuadro general, sin las dificultades de la superposición plástica y con su simplicidad y universalidad. Y las formas verbales *amemus, delebaris, legat, caperentur, audiuerim,* antes se tomaban completas para referirlas a su propia conjugación y modelo; ahora se hace solamente el análisis o separación del tema (con o sin modificaciones), o del radical, el sufijo y las desinencias así: *amë-mus, dele-ba-ris, legä-t, cape-re-ntur, audiu-eri-m,* aplicándoles el esquema general para reconocer su sentido o su valor.

Creemos que en los dos casos se ve claramente cómo en este tipo de estudio la referencia a una cierta declinación o conjugación o modelo, resulta absolutamente inútil y además dañosa si se pierde el tiempo en hacerla.

5. ESTUDIO OBJETIVO, PRACTICO, EMPIRICO

Otros aspectos también muy importantes de diferenciación entre este método y el anterior, son los que se señalan con las denominaciones arriba enunciadas.

La tradicional consideración de los elementos del lenguaje se detenía principalmente en las formas abstractas, generales, independientemente de su contenido real concreto, (nótese cómo aun las formas concretas usadas así en el nombre como en el verbo se convirtieron en *tipos.*) Ahora lo que interesa solamente es el contenido objeto concreto que la forma encierra, y por eso, en el aspecto teórico, se ha esquematizado más todavía, empleándose casi una expresión matemática, cuya misión es no detener en sí para nada la consideración, sino llevarla necesaria e inmediatamente al contenido.

La orientación que antes se tenía era, además, peculiarmente teórica, esto es, contemplativa de la forma, sin derivar muchas veces a los fines prácticos de la lectura o traducción. A la que ahora se tiene, en cambio, sólo le interesa el sentido práctico y utilitario, no estudiando la forma sino en cuanto conduce al fin de leer o traducir.

Igualmente, el estudio anterior tenía una característica *lógica,* es decir, seguía rigurosamente el dato científico ofrecido por la gramática, la filología o la historia, y la estructuración y presentación de la teoría guardaba un orden y una concatenación lógica, etc. El nuevo estudio ofrece una característica *empírica,* es decir, en muchos casos hace a un lado el dato científico (sin negarlo, por supuesto, ya que sería algo absurdo) y la lógica rigurosa en la teoría, para observar *sensiblemente* las semejanzas, las correlaciones, lo que salta a la vista, etc.

Como vemos, pues, se trata de un método *empírico-práctico* y absolutamente *objetivo,* donde no se estudian los porqués de la estructura, ni menos los de la formación; que tiene sus bases en datos empíricos; que es para manejarse fácil y rápidamente como un verdadero instrumento útil; que no se detiene casi nada en la forma misma gramatical, sino en el contenido, es decir, en el *objeto* que la forma guarda y ofrece.

6. FORMAS Y DENOMINACIONES TEORICAS

Otro punto importante en conexión con estas ideas, es el que se refiere a las *formas* —esto es, las palabras— y a las *denominaciones* teóricas de las mismas.

En toda gramática del sistema ordinario, ya sea en el nombre o en el verbo, ya en la sintaxis, siempre preceden a las formas (a la realidad), ora en la parte superior ora en el margen izquierdo, las denominaciones teóricas de aquéllas, partiendo siempre de ellas primeramente en todo estudio o consideración. Se presentan por ejemplo así:

1a. Decl. Nombres ...	1a. Conj. Verbos ...
Singular.	Indicativo.
Nom.: *Rosa*	Pret. Pluscpf.
Voc.: *Rosa*	Sin. 1ª P.: *amaneram,*
Ac.: *Rosam.* Etc.	2ª P.: *amaneras.* Etc.

Y en la sintaxis también se dice:

Oraciones Finales: Estas oraciones se construyen ... etc.

Oraciones Temporales: Estas...
Estilo Indirecto: Este modo de... etc.

Esto responde o al punto de vista anterior que para pasar de las formas de la lengua propia a las de la clásica con absoluta seguridad, necesita de ellas (por la equivalencia), o a un defecto de visión, al pensar que es necesario empezar por ellas o tenerlas siempre presentes.

Ante esto, bajo el nuevo punto de vista, nosotros afirmamos en primer lugar una cosa fundamental: la labor, aun teórica, de estudio y aprendizaje, debe empezar por aquello por donde naturalmente comienza la experiencia o consideración del alumno. Ahora bien, ésta empieza por la forma, es decir, por las formas concretas y realizadas que el alumno encuentra en los textos, a las que debe referir o aplicar las denominaciones y los valores; mas no a la inversa, pues sencillamente, en el texto no encontramos primero las denominaciones, más aún, ahí no se encuentran. De este modo, conviene mejor presentar, en el nombre, primero las terminaciones y luego sus denominaciones teóricas y valores; en el verbo, primero la descripción de la estructura morfológica y después sus denominaciones teóricas o valores; en la sintaxis, la presentación de las construcciones, y aun la misma redacción, empieza primero por aquello que el alumno encuentra en el texto, como es, por ejemplo, una conjunción, una partícula o el significado de un verbo o de un adjetivo, para pasar después a explicar su equivalencia y correspondencia en castellano, pues de otra manera, al alumno le resulta más difícil la aplicación de sus conocimientos teóricos al estar con menos asidero concreto.

En el verbo podría ensayarse además el paso directo de la forma a la forma, es decir, de la estructura en la lengua clásica a la forma concreta en la romance (suponiendo, se entiende, el conocimiento implícito gramatical de la denominación y del valor), como por ejemplo: *Radical de Perfecto —isse— Desinencias*: *Hubiera, habría* o *hubiese amado*... Prácticamente esto resulta muy útil en atención a la doble denominación verbal existente en castellano. Se ha empezado a hacerlo así, con utilidad.

Un punto relacionado con el tema que vamos desarrollando y que queremos recordar, es el de la significación que vienen a tener los modelos, tipos o formas estereotipadas de las declinaciones y conjugaciones.

Con lo que se va a decir no se tiene la intención de negar que dichas formas, precisamente por haberse estereotipado, casi no tienen ya valor concreto y particular, sino que sirven de instrumento para reconocer o formar plásticamente todas las formas de los demás verbos.

Vamos a mostrar cómo esas formas típicas concretas no ofrecen sino una utildad ilusoria: al encontrarse con las formas ofrecidas en los textos o al tomar las formas castellanas para construir las correspondientes latinas o griegas, se recurre a las consignadas en los modelos o en los paradigmas. Pero he aquí que excepto el caso en que sean muy parecidas las castellanas a las latinas (del griego no se puede decir en absoluto lo mismo), en todo lo demás no se ha adelantado nada, pues sólo se han comparado unas con otras, y queda el problema principal y quizá único de *saber o reconocer su valor,* puesto que con las mismas formas típicas se plantea la primera cuestión del reconocimiento. En otras palabras, se tiene que recurrir nuevamente a la memoria para saber el valor. Así, en concreto, si el alumno se halla con las formas nominales *siluarum, entibus, speciei,* o con las verbales *duci, laetabamur, moriturus,* el buscar en los modelos o formas generales *rosarum, prudentibus, diei*; *legi, amabamur, auditurus,* no conduce a nada sobre su valor, puesto que son idénticas, apareciendo con ellas el mismo problema que con las otras. Por consiguiente, *será mejor desentenderse de esas formas típicas y fijarse de inmediato en la estructura concreta y en sus signos, que son los que nos dan a conocer su valor o significado.*

Otra consideración importante a este respecto es la siguiente: mientras el instrumento de aprendizaje —esto es la teoría— sea más puro, más libre de elementos que detengan el paso o entorpezcan la visión directa de la realidad, el logro de los fines y de su utilidad en estos estudios será más fácil y pronto. Con esto se quiere dar a entender que las formas típicas usadas comúnmente constituyen un retardo, algo que hace detener sin razón la vista del que desea mirar a través de ellas la realidad concreta (formas concretas) de los textos. No es una lente diáfana y pura, sino un objeto opaco. Si se nos permite usar términos un poco filosóficos, diríamos que las formas típicas son *imágenes* concretas y particulares, mientras que las estructuras teóricas serían *ideas,* abstractas y universales. Aplíquese esto a las conjugaciones y a los modelos: véase en primer término la unidad que significa en la conjugación esta técnica, mientras la otra presenta cinco (con el 2º mo-

delo de la 3a.). Algo, cuando es más general y universal, es más simple y uno y unitario.

7. UNIDAD DE LAS FLEXIONES NOMINAL Y VERBAL

Un aspecto que nos parece ha sido descuidado en la didáctica de las lenguas clásicas, es el de la *unidad* de las flexiones nominal y verbal. Creemos que esto se ha debido, por una parte, a que cuando se pretende expresarse en latín o en griego, no es conveniente presentar ni destacar tal unidad, pues entonces, como se dijo antes, es necesario atender a la diversidad de declinaciones y de conjugaciones; por otra, a que siendo un dato de la gramática histórica se pensaba que resultaría complejísima su explicación y aun su presentación y que serían necesarios estudios profundos en esa disciplina. La primera razón creemos haberla rechazado y refutado convenientemente. La segunda puede descartarse con facilidad haciendo notar que si es que se ha tomado este punto de la gramática histórica, sólo ha servido de dato o de punto de partida, y que la presentación y empleo son absolutamente empíricos, sin necesidad de recurrir para nada a los conocimientos de tal disciplina.

La orientación que sostenemos no tiene porqué desentenderse de ese aspecto, más aún, lo destaca y utiliza para facilitar y aligerar la enseñanza. Ya vimos cómo en el estudio del nombre no consideramos la diferencia de tipos de los nombres (declinaciones), sino que se puso la atención en las terminaciones, reduciendo a su unidad aquéllas que eran idénticas o destacando la gran semejanza de otras. Vimos también cómo en el estudio del verbo no se consideran tampoco las diferencias de tipo de los verbos (conjugaciones), sino que se puso la atención en la estructura, destacando con mucha mayor evidencia su unidad. En ambas lenguas se sugiere sólo presentar un cuadro general de la estructura, adaptable a cualquier verbo, aun a los irregulares. Esto, que ya es claro de por sí, puede aclararse más en unos esquemas "simbólicos" de los tiempos, con lo absolutamente característico de cada uno, en los cuales se verá cómo se reduce a la mayor simplicidad y unidad el verbo latino y griego.

Sobre los nombres y verbos irregulares debemos notar que aquéllos no ofrecen la menor dificultad (siempre desde el punto de vista de la unidad), puesto que la irregularidad no afecta a las terminaciones sino en

unos cuantos casos que han sido señalados; que para éstos (los verbos), las observaciones especiales al respecto solucionan de manera completa las dificultades que se pudieran presentar con objeto de incorporarlos a dicha unidad.

8. EL ESTUDIO DE LAS PARTES INVARIABLES

Morfológicamente, como es fácil de suponer, las partes invariables no requieren un estudio particular, puesto que no ofrecen variaciones. La única que exige una pequeña observación es el adverbio de *modo*, por su derivación diríamos morfológica, partiendo del adjetivo correspondiente. Mas, fuera de ésta, ninguna otra.

A pesar de lo cual todas las gramáticas o manuales suelen presentar las partes invariables, como reuniéndolas para ofrecerlas en visión total y dar en conjunto toda la morfología. Nosotros no impugnamos esto, mas, siguiendo la nueva orientación nos parece innecesario enseñarlas así, principalmente cuando algunas gramáticas pretenden que se aprendan de memoria en esa forma. Creemos mucho más lógico y natural dejar la retención de tales palabras para la práctica en la lectura y traducción, donde con la repetición se irán grabando espontáneamente. Obsérvese que mientras la teoría primera que se dé a los alumnos en el aprendizaje sea menos compleja y recargada, el estudio será más fácil y ligero, y la actitud del alumno será más atenta y dispuesta.

9. LA LECTURA INMEDIATA

Todas las orientaciones modernas para el estudio de las lenguas clásicas tienden al ideal de que lo más pronto posible se ponga al alumno a traducir o leer, quizás sobre todo para salvarlo del fastidio y del desinterés por estas cosas, y después (que para nosotros es lo principal) para iniciarlo en la realización de las finalidades. Con este fin muchos gramáticos, al ir presentando la morfología, van sembrando aquí y allá ligeros principios y notas de sintaxis elementalísima, con lo que les es permitido advertir las fundamentales diferencias de la lengua. Obsérvese, como ya se dijo en otro lugar, que el objeto de esa orientación es hacer familiares

al alumno las formas junto con los contenidos y poner inmediatamente al estudiante frente a la vida, país y cultura clásicos. Todo lo cual coincide con la finalidad de la ciencia y de la educación modernas: *el conocimiento directo, inmediato, intuitivo de las cosas; el captar las cosas mismas, las esencias tal como son, sin mediaciones dialécticas o formales.* El incorporar esta intención a los estudios de estas lenguas nos parece un positivo acierto de la pedagogía y didáctica modernas.

Sin embargo, casi nunca se ha logrado salvar el escollo principal que es el de los textos *ficticios, arreglados* o *mutilados,* ante los que se pone a los principiantes y que están frecuentemente muy lejos del sentido y espíritu clásicos. Mas, aun concediendo una cierta proximidad, mayor o menor, sencillamente, diríamos, *no son los clásicos.* Por otra parte, en el caso de los métodos y gramáticas ordinarias, se hace indispensable una especie de introducción o preparación para los autores clásicos, por lo complicado de las teorías gramaticales con que se pretende captarlos. Mas en el caso de este método, donde se suprime toda esa complejidad —y en principio sobre todo la morfológica— no tiene sentido alejarse o huir o temer a los clásicos, puesto que su morfología es básicamente la misma (aun nos atreveríamos a decir esto para el griego de Homero y de Hesíodo), y en cualesquiera autores es dable escoger trozos donde la estructura sintáctica sea sencilla o por lo menos no un obstáculo insalvable para el principiante. Además, aun en este último caso, siempre estará alerta el profesor para explicar y reducir a sencillez la construcción difícil, la expresión sintética, el giro rebuscado o la especialidad de la lengua. Explicación que procurará darse *como* intrascendentemente —ya que se trata del principio—, tanto en el caso de que sea algo importante (el alumno irá captando objetiva e intuitivamente esas cosas y las irá guardando), como sobre todo en el de que sean particularidades raras, cuya retención en la memoria más dañaría que aprovecharía.

Así pues, se puede sostener teóricamente y demostrar prácticamente que desde un principio, con toda prontitud se puede empezar a leer, a enfrentarse con los clásicos. Concretamente señalaríamos nosotros la *décima clase* para el latín, y la *16ava* para el griego. Y nótese, insistiremos, que no se trata de una traducción cualquiera, que, se diría, otras gramáticas también postulan desde las primeras lecciones, sino de la lectura o traducción de los *clásicos.* ¿Cómo demostrar esto? Sencillamente: en latín, en las *3 primeras lecciones* se verían alfabeto, signos gráficos, partes

de la oración, etc., así como las indicaciones sobre la estructura de la lengua y las reflexiones pedagógicas; en las *3 siguientes*, la estructura del nombre, los casos y sus oficios fundamentales y el cuadro general de las terminaciones nominales; en las *otras tres*, la estructura del verbo, las nociones teóricas más importantes y el cuadro general de la estructura verbal, junto con el pequeño de las desinencias. Y en la *décima* lección, a *aplicar* en un texto clásico, explicando poco a poco y según las necesidades los detalles y observaciones que comprende la teoría. En griego sería exactamente el mismo proceso, pero dejando grupos de *cinco* lecciones, pues la diferencia de signos gráficos constituye un velo bastante denso y lento de descorrer. Si a algunos parece exagerado esto del número de lecciones, podrá, según las circunstancias, hacerse más moderado; además, no se pretende una traducción ya perfecta, sino un comienzo, una iniciación.

No sostenemos, empero, sobre todo didácticamente, que al principio se tome *un determinado* texto clásico sino sólo *un* texto clásico, sencillo, fácil, adecuado, ya que al comienzo debe procurarse primeramente la *grabación de la morfología,* cosa que un texto difícil retardaría o desviaría, y que un texto fácil, en cambio, fomentaría por invitar a detenerse especialmente en ella.

Nos parece que esas condiciones de facilidad, sencillez, adaptación y clasicismo, las ofrecen en muchos pasajes Jenofonte, en lo que se refiere al griego, y César, en lo que toca al latín. Nos referimos a estos escritores como cosa principal; pero espigando, se podría en muchos otros encontrar pasajes semejantes, aun en Isócrates, Platón y Demóstenes —para el griego— y en Cicerón, Salustio y Livio —para el latín—.

Más tarde, una vez grabada intuitiva y objetivamente la morfología, se pasará a hacer hincapié en la sintaxis, admitiendo cada vez textos más complicados o más redonda y perfectamente estructurados. A esto ayudará mucho un expediente práctico que ya se ha utilizado ventajosamente: manejar especialmente, y aun escritos por separado en cartulinas *ad hoc*, los tres cuadros: el de terminaciones nominales, el de estructuras verbales y el de desinencias verbales.

La práctica y la experiencia han demostrado en buena parte lo factible de la lectura inmediata de los clásicos, y la utilidad de este sistema y en especial del último procedimiento.

10. SUGESTIONES PARA EL PROFESOR

Con toda la atención y simpatía debidas a los hombres nobles que afrontando la indiferencia y aun oposiciones de los escépticos, que soportando el desinterés y fastidio de los estudiantes y que sufriendo muchas veces el menosprecio altivo de las "gentes de mundo", se dedican al cultivo y enseñanza de las lenguas clásicas, austeras y difíciles, nos vamos a permitir modestamente —desde nuestros breves estudios y corta experiencia— hacer algunas sugestiones que pueden guardar alguna relación con el nuevo método.

Primeramente queremos referirnos a algo importantísimo: el *hablar a los alumnos del sentido y fines de los estudios clásicos.* Es admisible en ciertos casos la actitud de no referirse a este tópico, considerando la evidencia de su utilidad en la cultura toda y la convicción de los medios intelectuales. Mas, en la mayor parte de las ocasiones no lo creemos justificado, sobre todo pedagógicamente; como sería por ejemplo, el caso de todas las gramáticas que rara vez y muy ligeramente se refieren al punto, y también el de algunos maestros que por diferentes circunstancias sólo se refieren a la inserción obligada en los programas, o suponen en los alumnos aquella convicción.

Nosotros pensamos y estamos convencidos por la experiencia de que esto es básico, importantísimo e indispensable. Ante una empresa austera y ardua el hombre necesita especiales alicientes para encaminarse a realizarla. Esta es una de esas empresas. Resulta lógico que si el alumno ignora el sentido y fines de estos estudios —como de cualesquiera otros— no se interesará en ellos, no pondrá la atención debida ni menos buscará o sacará algún gusto o placer. Para interesarlo en ellos, pues, y para llamarle sugestivamente la atención, es preciso hablarle bastante sobre ello y destacar con entusiasmo y fuerza su sentido y fines en la cultura y en la humanización del hombre, tocando aun ciertos resortes de donde pueda venir además algún placer estético o intelectual. Es una preparación indispensable antes de emprender el aprendizaje propiamente dicho. En artículo anterior —ya citado— hemos hecho algunas sugestiones que pueden ser útiles. Ahí tratamos de delimitar los fines y de comprobar su importancia, influencias y utilidad en la cultura. — Resumiendo, en general, hay que formar en el estudiante la *conciencia de la necesidad y*

de la responsabilidad por los estudios clásicos que como hombre de la cultura contemporánea debe tener.

En segundo término —y esto va más en conexión con el método— ponemos la atención en otro hecho: *el tratar sobre las diferencias fundamentales entre la lengua clásica y la romance.* Nos parece algo muy necesario, al iniciar estos estudios, que el profesor haga resaltar tales diferencias para que el alumno tenga muy presente aquello en que deberá poner mayor atención, que va a encontrar como específicamente propio de la lengua clásica y que no ha hallado en la romance y en su estudio. Si el alumno no advierte desde un principio de una manera clara, que la lengua clásica posee caracteres estructurales fundamentales distintos de la romance, no la comprenderá con la prontitud necesaria ni avanzará con facilidad. En cambio, si se da cuenta inmediata de ello, sabrá en qué fijarse especialmente y sorteará el escollo primero y quizá fundamental en el aprendizaje.

Los puntos principales son tres: 1º la *diferencia estructural del nombre,* que mientras en la lengua romance es *adesinencial* (debe entenderse para la determinación de los casos) y *preposicional,* en la lengua clásica es esencialmente *desinencial.* Esto puede considerarse como algo diametralmente opuesto. 2º una *diferencia esrtuctural* semejante en el *verbo,* el cual, mientras en la lengua romance consta en su gran mayoría de formas *analíticas,* en la clásica (sobre todo el griego) consta en su inmensa mayoría de formas *sintéticas.* También puede tenerse tal estructura como directamente opuesta. 3º la *diferencia de ordenación en la expresión,* que mientras en la lengua romance se considera como llevada lógica y naturalmente (como algo fundamental), en la clásica parece no seguir esa línea, sino otra mucho más libre y en ciertos aspectos casi opuestas también a la de la romance.

Teniendo muy presentes estos tres puntos, el alumno habrá captado, creemos, las diferencias principales de estas lenguas y habrá entrado en la esencia de las clásicas.

Se nos ofrece, en tercer lugar, lo referente a las semejanzas entre unas y otras. Pensamos que muchas veces no se aprovecha la gran ayuda teórica y práctica que ofrece la lengua romance (en nuestro caso el español) por sus grandes semejanzas. Concretamente, es muy oportuno y útil destacar la semejanza y casi igualdad en los siguientes puntos: en las partes de la oración y en su valor teórico; en algunas de las formas

verbales (latinas); en los modos y tiempos de muchas de las construcciones sintácticas; final, y quizá principalmente, en el significado de las palabras (sobre todo latinas), donde será muy oportuno utilizar las leyes que presidieron la transformación del latín en español, aprendidas en etimologías. A la realización de esto último con frecuencia se opone la deficiente formación gramatical en nuestro propio idioma.

En estas sugestiones no pretendemos en absoluto presentar algo nuevo o distinto. Sin duda, muchos maestros lo habrán hecho siempre así. Nuestra intención, en todo caso, es insistir sencillamente en estos puntos, y creemos que ella está justificada por caer dentro de la didáctica de estas lenguas, que ha sido el tema abordado en estas líneas.

11. CONCLUSION

Como término de estas reflexiones, nos vamos a permitir condensar en una especie de afirmación o tesis, las ideas desarrolladas en este artículo y en el anterior, sobre pedagogía y didáctica de las lenguas clásicas, campo —según ya hemos repetido— tan importante en la formación cultural y humana y tan necesitado de atención en nuestro medio intelectual.

En el estudio de las lenguas y culturas clásicas, la cultura contemporánea sigue en general esta finalidad fundamental: *su conocimiento y comprensión para asimilarlas en la propia lengua y cultura.* La realización verdadera, genuina y perfecta de este fin sólo se logra *en la lectura de los clásicos*; no se demuestra haber necesidad, para ello, de hablar o escribir latín o griego, imitando artificialmente a los clásicos, ya sea al expresar nuestra cultura o repetir la suya. Muy poco aprovecha *en sí mismo y exclusivamente* el conocimiento perfecto de la más perfecta gramática, pues así no se conocería la lengua en su ser y realidad viva y valiosa, sino en el esqueleto muerto y vacío. Todo estudio teórico *debe conducir* a la lectura inmediata —o a la comprensión perfecta y completa— de los clásicos, rechazándose por tanto el que lleve, explícita o implícitamente, a escribirlas o hablarlas.

El método que sugerimos encierra esa intención y pretende lograr ese objeto: toda la teoría está encaminada absolutamente a la lectura o a la versión; en todo se enseña a *reconocer,* no a *construir*; las denominaciones teóricas inútiles en el nombre, en el verbo y en la sintaxis, han sido

eliminadas; se parte siempre del texto, utilizando la ayuda que él mismo significa; se va siempre primeramente de las formas concretas para llegar al valor o a la denominación, y no de ésta para llegar a aquéllos; el estudio general de la lengua, y sobre todo el de la morfología, es objetivo, práctico, empírico, analítico, frente al formal, teórico, lógico, sintético.

Este procedimiento y este método son los que mejor conducen a la esencia viva de la lengua y, por tanto, los que se adaptan mejor a las necesidades e intenciones de la cultura contemporánea, sobre todo teniendo en cuenta las circunstancias concretas de nuestra Patria.

BERNABÉ NAVARRO B.

LA EDAD MEDIA EN LA CONQUISTA DE AMERICA *

El propósito que me animó a escribir el presente ensayo no fué tanto el de ilustrar a los miembros de esta Academia sobre algún punto concreto como el de llamar su atención hacia la estima de un gran número de supervivencias medievales que se encuentran dispersas en la historia colonial e independiente de Latinoamérica y a las cuales, por razón inexplicable, se les ha otorgado poca o ninguna atención. Para el medievalista constituye una experiencia grata y fascinante el darse cuenta de la continuidad natural que existe entre el Medioevo europeo —y especialmente la Edad Media española— por una parte, y las primeras instituciones y la temprana vida cultural de las colonias ibero-americanas, por la otra. Como espero probarlo, la Edad Media encontró su última expresión en este lado del Atlántico donde aún fué dable encontrar, después de la terminación del período medieval en Europa, un clima apropiado para la floración de ideales medievales; este clima siguió existiendo por largo tiempo en la Nueva España, mientras que, contemporáneamente, en Europa, la Reforma Religiosa y el llamado Renacimiento Italiano iban destruyendo los modos de vida sobre los cuales se había asentado la Cristiandad medieval.

Aun cuando el pensamiento renacentista tuvo su importancia en la gestación de las primeras culturas latinoamericanas, y aun cuando varios conquistadores, especialmente Cortés, fueron "hombres del Renacimiento" en su amor pronunciado a las cosas visibles y materiales: riqueza, fama, grandeza, no es menos cierto también, que el curso inicial de la vida latinoamericana se vió grandemente influído por viejas corrientes medie-

---

* Ensayo leído por el autor en la vigésima quinta reunión anual de la *Mediaeval Academy of America,* celebrada en la ciudad de Boston, Massachusetts, EE. UU., los daís 14 y 15 de abril de 1950.

vales que en España, la tierra de la eterna cruzada, conservaban más arraigo y vitalidad que en el resto de la Europa cristiana. Ello, en todo caso, no es sorprendente: obligada a permanecer atrás en la evolución de Europa debido al casi incesante batallar de su historia, España alcanzó más tarde que cualquier otro país en la Europa occidental —con la excepción de Portugal— el florecimiento de su cultura medieval. De esta manera, España se encontró en posición de transmitir a América muchas de sus creaciones medievales no en calidad de tradiciones moribundas sino como productos vivos. No hubo un otoño de la Edad Media en España como sí lo hubo en los siglos XIV y XV en el resto del continente europeo: España misma es el otoño de la Edad Media en los dos primeros siglos de su historia moderna cuando ante infranqueables obstáculos trata de mantener vivos y supremos, ideales medievales tales como aquellos que encontraron su expresión en la *Ecclesia universalis* y en el Imperio universal. La concepción del Imperio Universal, la Compañía de Jesús, la nueva mística de Teresa de Avila y de Juan de la Cruz, la nueva escolástica de Vitoria y Suárez, la novela caballeresca, el romancero y el teatro, fueron frutos tardíos que el espíritu medieval español produjeron en plena Edad Moderna.[1]

Cristóbal Colón, el primer eslabón entre el Viejo Mundo y el Nuevo, aparece quizás ante luz más clara si lo consideramos no como al primero de los exploradores modernos sino como al último de los grandes viajeros medievales. Si bien no hay duda alguna sobre el hecho de que concepciones renacentistas ejercieron influjo en el pensamiento colombino, se puede afirmar de cualquier manera que este hombre, el heredero espiritual de Marco Polo, fué impelido por enigmas y por misterios geográficos medievales hacia la exploración de nuevas rutas de navegación. ¿No fué sobre la base de los escritos de Marco Polo (Colón llevó consigo los escritos del gran veneciano en su primer viaje),[2] si bien con el adicional estudio de obras más nuevas, que Colón zarpó hacia la búsqueda de esas islas fabulosamente ricas colocadas frente a la costa del Asia, descritas con tanta imaginación y azoro por el viajero veneciano medieval? Además, otras leyen-

1 C. Sánchez-Albornoz, "La Edad Media y América", en: *España y el Islam* (Buenos Aires, 1943), p. 182.

2 *De consuetudinibus et conditionibus orientalium regionum* (Amberes, 1485?). Cf. S. de la Rosa, *Libros y autógrafos de Don Cristóbal Colón* (Sevilla, 1891) y H. H. Hart. *Marco Polo* (Palo Alto, California, 1942), p. 442, nota 1.

das medievales que hablaban de la existencia de islas hacia el Occidente, leyendas comunes en los días del Descubridor y conocidas por él, en parte lo empujaron a la organización de sus viajes de exploración. Antilia (de ahí nuestro nombre moderno Antillas), la Isla de San Brandán, Brasil, la Isla de las Siete Ciudades, se encontraban entre esas islas de fábula.[3] Colón nunca superó esas concepciones geográficas: en sus viajes, cuando se encontraba navegando entre las Antillas o costeando la tierra firme americana, siempre pensaba, como su diario nos lo demuestra, que se encontraba visitando las numerosas islas que, como él mismo lo dice, eran puestas en los mapas al fin del Oriente en la vecindad de Catay.[4] Este descubridor a pesar de sí mismo, escribe en su Carta de la Cuarta Navegación[5] que el 13 de mayo (de 1503) llegó a la provincia de Mago (mencionada por Marco Polo), vecina de la de Catay, cuando en la realidad se encontraba navegando frente a la costa de Centroamérica. Antes de regresar a Europa al final de su último viaje, Colón escribió al Papa informándole que había tomado posesión, en nombre de España, de 1400 islas y 333 leguas del continente asiático, aparte de otras muchas grandes y famosas islas... Esta isla —añade, refiriéndose a la Española— es Scythia, es Tarsis, es Ophir y Ophaz y Cipango.[6] Si tales eran las convicciones geográficas del Descubridor, ¿qué hay, pues, de extraño en el hecho de que el Papado, unos cuantos meses después del descubrimiento, dividiera estas tierras ahora nuevamente descubiertas —en su mayor parte islas— entre España y Portugal, con la base de la doctrina medieval que atribuía a la Santa Sede señorío sobre todas las islas, curiosa teoría cuyo origen se remonta, según he tratado de probarlo, hasta la "Donación de Constan-

3 Cf. J. Kirkpatrick, *The Spanish Conquerors* (1934), p. 6. Sobre la isla de San Brandán, cf. P. Gaffarel, *Histoire de la découverte de l'Amérique avant Colomb* (París, 1892), i, 205.

4 NAVARRETE, *Colección de documentos,* etc., II, p. 58. NEWTON afirma sin ambajes que Colón, en lo que respecta a sus ideas geográficas, era un hombre del Medioevo, y por cierto bastante poco crítico; el descubrimiento del Nuevo Mundo, agrega, fué llevado a cabo con la ayuda de conceptos geográficos medievales, no con modernos o con griegos (*Travel and Travelers of the Middle Ages.* Londres, 1949, Int., pp. 16, 18).

5 C. COLÓN, "Carta de la Cuarta Navegación", en: NAVARRETE, I, 296-313.

6 KIRKPATRICK, *op. cit.,* p. 34.

tino"? [7] El hecho de que las tan discutidas y tan mal comprendidas Bulas Alejandrinas encuentren su base en lo que se puede llamar la falsificación más ilustre del Medioevo, no pudo haberle dado a nuestro continente una partida de bautismo más medieval. Esta búsqueda de las islas, tan ricas en especias, en perlas y en piedras preciosas, no sólo fascina la imaginación de Colón sino también la de muchos de los viajeros y conquistadores españoles de las siguientes décadas. Cortés alude a ellas, a la riqueza y secretos y "cosas admirables" que esconden, en sus *Cartas de Relación.* [8] En la América del Sur, Gonzalo Pizarro encabezó en 1539 una expedición cuyo fin era la localización de las tierras ricas en canela y en metales preciosos y las cuales, según narraciones contemporáneas, se escondían tras las montañas al este de Quito. [9]

Tal vez más genuinamente medieval que todo lo que precede fué la convicción guardada por Colón en el curso de su tercera navegación, cuando llegó a afirmar sin ambajes que había localizado nada menos que el Paraíso Terrenal. Para justificar su afirmación, el Descubridor nos transcribe, de manera muy medieval, las opiniones de San Isidoro, del Venerable Beda, del "maestro de historia escolástica" (i. e. *Petrus Comestor*), de San Ambrosio y de Juan Escoto, todos los cuales están concordes en que el Paraíso se encuentra en el Oriente; la tierra, afirma Colón, tiene la forma de una pera y el Paraíso se localiza en su parte más elevada. El Descubridor narra como le fué dable localizar el Paraíso Terrenal, después de haber encontrado las bocas de los cuatro ríos del Génesis —que procedían del Arbol de la Vida— cuando, en el transcurso de uno de sus viajes, visitó el delta del Orinoco, río en el cual vió los manantiales paradisíacos de la leyenda. [10] El sitio del Paraíso es tan rico, afirma Colón, que con sus

7 L. Weckmann, *Las Bulas Alejandrinas de 1493 y la Teoría Política del Papado Medieval: Estudio de la Supremacía Papal sobre Islas,* 1091-1493 (México, Instituto de Historia, 1949).

8 "Carta Tercera de Relación", ed. Espasa, vol. II (1932), p. 50; véase también la Carta Cuarta, p. 116 y la Quinta, p. 244.

9 López de Gomara, *Historia General de las Indias,* c. CXLIII; C. E. Chapman, *Colonial Hispanic America: a History* (Nueva York, 1946), p. 58.

10 Colón, "Carta de la Tercera Navegación", en: Navarrete, I, 242-264. Según Cosmas, el Paraíso se encontraba situado "mas allá del Océano" (ed. Mc Grindle, Hakluty Society, 1897, p. 33). Los cuatro torrentes del Paraíso, que emanan del árbol de la vida son llamados Geon, Phison, Tigris y Eufrates por un escritor anó-

productos fácilmente se podrá equipar un ejército de 100,000 infantes y 10,000 caballeros con los cuales se podrá alcanzar esa vieja ilusión del Medioevo, la recuperación del Santo Sepulcro. [11] El Descubridor también se congratula al pensar que ha encontrado nuevas tierras, en las cuales se podrá servir al Señor mediante la propagación de su Santo Nombre y de su Santa Fe entre tantos pueblos paganos, lo cual constituye indudablemente una actitud típicamente medieval. [12] En otros detalles secundarios, como por ejemplo en la manera de computar el tiempo, usanzas medievales aparecen lo mismo en los escritos de Colón, en los de sus pilotos y miembros de su séquito, que en los diarios de navegación de posteriores exploradores españoles. [13]

* * *

El mundo medieval estaba rodeado de un círculo de magia. Más allá de las tierras conocidas existían otras pobladas por la fantasía medieval (que abrevó, es cierto, en fuentes antiguas, exagerándolas) con diversas clases de seres fabulosos, monstruos y encantos tan bellamente ilustrados en *mappaemundi* medievales: tales eran, por ejemplo, los gigantes, pigmeos, gimnosofistas, sciopodes, amazonas, cinocéfalos, niños con cabello blanco, gente que vivía sólo de oler alimentos, seres sin cabeza y con los ojos en el estómago, mujeres barbadas, etc., tan cuidadosamente descritos por San Isidoro, junto con dragones, grifones, el Mar de las Tinieblas, la Tierra del Preste Juan. Cuando, después del descubrimiento de América, los exploradores de los siglos XV y XVI vinieron a aventurarse en lo que eran entonces los límites del mundo, era de esperarse el que tarde o temprano habrían de encontrar algunos de estos seres míticos, cuya existencia era puesta fuera de duda por un gran número de escritores y viajeros del Medioevo. En la historia inicial de Latinoamérica ocupa lugar especial la búsqueda de las Amazonas, mujeres fabulosas que ejercieron por largo

---

nimo del siglo IX (en: *Geogr. Graeci Minores*, ii, 513); cf. M. L. W. LAISTNER, *The Decay of Geographical Knowledge and the Decline of Exploration.*

11 CHAPMAN, *op. cit.*, p. 30; KIRKPATRICK, *op. cit.*, pp. 4-5.

12 COLÓN, "Carta de la Tercera Navegación", *loc. cit.*

13 Por ejemplo, "el primer domingo, después de Todos Santos", en lugar de "el tres de noviembre (de 1493)", tal como lo escribe Diego Alvarez Chanca, médico de Colón (NAVARRETE, I, pp. 198-224).

tiempo una gran fascinación en la mente de los conquistadores españoles, y las cuales dejaron un recuerdo imperecedero en el nombre del río más caudaloso del continente, así como en el de la provincia más septentrional de la América española, California. Durante el curso de su segunda navegación, Colón ya se refiere a cierta isla, Madanina, habitada según las narraciones de los indios, por mujeres solas, información que es registrada con sobriedad y escepticismo por el historiador de las Indias.[14] Cortés, en una carta al Emperador fechada en 1524, habla de lo que hoy es la Baja California —aparentemente una isla y en esa época aún no visitada por los españoles— diciendo que estaba poblada sólo por mujeres las cuales, de tiempo en tiempo, recibían la visita de hombres de la tierra firme; de la descendencia producto de aquellas visitas, sólo las niñas eran guardadas en la isla, pues las mujeres se rehusaban a quedarse con los niños.[15] El nombre mismo "California" aparentemente está tomado de una isla de Amazonas, gobernada por la Reina Calafia, mencionada en *Las Sergas de Esplandián,* una novela española de caballería que continúa al famoso *Amadís de Gaula.*[16] El mismo año Cortés instruye a su lugarteniente y primo Francisco Cortés para que busque en la provincia de Colima a donde lo envía, estas famosas mujeres, cuya existencia en la misma estaba acusada por insistentes rumores.[17] Cuando el arbitrario y despótico Nuño de Guzmán trata de evadir la justicia regia por su negra conducta como Presidente de la primera Audiencia, encabeza una expedición hacia el Noroeste de México con la esperanza de localizar a Cihuatlán, el reino de las Amazonas, y de esta manera encontrar alguna justificación ante los ojos de su indignado soberano.[18] En fecha aun anterior, en 1518, Juan Díaz acusa la existencia de amazonas en la "isla" de Yucatán.[19] Otros conquistadores buscan

---

14 Pedro Mártir de ANGLERÍA, *Décadas,* I, ii, 3; VII, viii, 1; VII, x, 3.

15 Hernán CORTÉS, *Cartas de Relación,* ed. Espasa, vol. II (1932), pp. 84-85.

16 CHAPMAN, *op. cit.,* p. 43; sobre otra teoría del origen del nombre "California", cf. R. PUTNAM y H. I. PRIESTLEY, *California: the Name* (Barkeley, 1917).

17 "Instrucciones", en: *Colección de documentos inéditos de descubrimientos y conquistas en América,* vol. XXVI, p. 153.

18 Cf. "Tercera relación de la jornada de Nuño de Guzmán", en: J. GARCÍA-ICAZBALCETA (ed.), *Documentos para la historia de México,* vol. II (1866), p. 451.

19 H. R. WAGNER (ed.) *The discovery of New Spain in 1518* by Juan de Grijalva (Pasadena, 1942), pp. 22, 207.

estas evasivas mujeres en todos los rincones de América: en Colombia,[20] en la región del Plata;[21] un secretario del Consejo Real que viajaba por Sudamérica y Pedro de Valdivia están de acuerdo en que las amazonas viven en Chile.[22] Finalmente, Orellana pretende el haberlas visto en las riberas del río que hoy lleva el nombre de Amazonas.[23]

Las Amazonas, pese a sus atractivos, no monopolizaron la atención y espíritu aventuresco de los conquistadores: se creía también, como nos lo deja saber Diego de Ordaz a principios del siglo XVI, en la existencia de gigantes que vivían aún para esta época en las Antillas.[24] El ambicioso gobernador de Cuba no sólo cree en la existencia de las Amazonas sino también en la de seres extraños con orejas grandes y anchas y otros con caras como de perros, los cuales espera que Cortés descubra en el transcurso de su expedición.[25] En Cibau, aparentemente, aún hay seres humanos adornados con colas;[26] en otras partes, gentes que no poseen un solo cabello.[27] Todavía a mediados del siglo XVI, según una vieja leyenda, un dragón aterrorizaba a los habitantes de la pacífica Puebla, hasta que este monstruo fué matado por un valiente caballero, y la memoria de esta hazaña aún se encuentra viva en la vieja "casa del que mató el animal" de esa ciudad. Si bien es cierto que algunos de los exploradores dejan translucir su desencanto al no haber podido encontrar los monstruos que esperaban ver,[28] algunas de estas criaturas míticas han permanecido como elementos decorativos en la creación artística de la primera época de Latinoamérica, como las cuatro figuras de cinocéfalos que adornan la fuente del convento franciscano de Tepeaca en Puebla.[29]

---

20 "Relación del descubrimiento y conquista del nuevo reino de Granada", de J. de SAN MARTÍN y A. de LEBRIJA, cit. por I. S. LEONARD, *Books of the Brave* (Cambridge, Mass., 1909), p. 57.

21 *Ibid.*, p. 61.

22 *Ibid.*, pp. 62-63; GOMARA, Historia General de las Indias, c. CXLII.

23 LEONARD, *op. cit.*, p. 58.

24 Pedro Mártir de ANGLERÍA, *Décadas*, V, IX, 4.

25 *Colección de documentos inéditos para la historia de España* (Madrid, 1842-95), vol. I, p. 403, c. 28, *cit.* por LEONARD, p. 46.

26 COLÓN, "Carta de la Primera Navegación", en: NAVARRETE, I, 167-175.

27 *Ibid.*

28 Colón, por ejemplo, escribe: "En estas islas, hasta aquí, no he hallado hombres monstrudos, como muchos pensaban", *loc. cit.*

29 M. TOUSSAINT, *Historia del Arte Colonial en México* (1948), p. 51.

La Fuente de la Eterna Juventud es otro de esos mitos fascinantes que impelen al descubrimiento a los primeros navegantes españoles de América. Pedro Mártir de Anglería, el protohistoriador del Nuevo Mundo, habla ligeramente de ella diciendo que algunas informaciones la colocan en algún lugar del Caribe, aun cuando como genuino renacentista, el autor expresa su escepticismo sobre la existencia de esta fuente. [30] López de Gómara también la menciona, aun cuando ni acepta ni rechaza la veracidad de la información, [31] pero el viejo y experimentado Ponce de León —quizá debido a su edad— no duda un momento de su existencia y sale a buscarla después de haber sido informado que se la puede encontrar en una cierta isla llamada por los nativos Bimini. [32]

Otras de las leyendas más socorridas de esta etapa primera de la exploración americana son las que hablan de El Dorado y de las Siete Ciudades de Cíbola. El Dorado era el gobernante de un reino tan rico que sus súbditos lo cubrían todas las mañanas con polvo de oro, del que tenía que deshacerse al caer el día a fin de pasar una noche cómoda; pero la operación era repetida a la mañana siguiente con nuevo polvo de oro, y así continuamente, lo cual daba una idea de la riqueza de su imperio. [33] Las Siete Ciudades de Cíbola y Quivira, habían sido fundadas por siete obispos medievales que escaparon de España con sus rebaños al entrar los árabes en la península; la creencia de que estas ciudades podían localizarse en algún lugar de América llevó en última instancia, como es bien sabido, al descubrimiento de lo que hoy es la región sudoccidental de los Estados Unidos por la expedición de Vázquez de Coronado. [34]

---

30 *Décadas*, II, x, 2.

31 *Historia General de las Indias*, c. XLI.

32 Cf. L. Olschki, "Ponce de de León's Fountain of Youth: History of a Geographical Myth", en: *Hispanic American Historical Review*, XXI (1941), iii, pp. 361-385. Entre otros escritos de la Edad Media, la Fuente de la Juventud es mencionada por el Pseudo-Mandeville (ed. Hamelius, i, 202-3) y en la carta apócrifa del Preste Juan al emperador de Constantinopla y atribuída al Arzobispo Cristián de Maguncia, canciller de Federico Barbarroja (cf. Sir E. Denison Ross, "Prester John and the Empire of Ethiopia", en: A. P. Newton, *Travel and Travelers of the Middle Ages*, 1949, pp. 174-8, especialmente p. 176).

33 Cf. Chapman, *op. cit.*, p. 54.

34 Cf. Chapman, *op. cit.*, p. 43, y H. E. Bolton, *Coronado*; en los días de don Enrique el Navegante esta leyenda estaba en boga: cf. la "Historia de la Vida y Acciones del Almirante Cristóbal Colón, escrita por su hijo Fernando Colón" en los *Voyages* de Churchill.

Aun la vieja controversia medieval sobre si los antípodas existen o no, encuentra cabida en los escritos de los primeros historiadores de América. López de Gómara en su *Historia General de las Indias*, los primeros siete capítulos de la cual son en espíritu y en forma medievales, pesa las razones ofrecidas por los Padres de la Iglesia y por los autores antiguos en pro y en contra de la existencia de los antípodas; y después de tediosas citas de Lactancio, de San Agustín, de San Isidoro y de otros muchos, el autor finalmente concluye que es posible el que los antípodas vivan en el Nuevo Mundo, [35] después de lo cual, con falta aparente de método, pasa a discutir la creencia de los islandeses de que el Purgatorio se encuentra bajo el suelo de su isla. [36] Entre este grupo de seres fabulosos con los que América ha sido poblada por la imaginación de los españoles, hay lugar reservado para el Diablo mismo: según las informaciones de López de Gómara, el Diablo es el dios principal de cierta isla en el Mar Caribe, en donde se aparece y "aun habla" a sus adoradores. [37] Para neutralizar esta nefasta aparición, encontramos por otro lado al Apóstol Santiago, el santo patrono de España, combatiendo al lado de los conquistadores en muchas de sus batallas contra los indios. [38] El Nuevo Mundo era en el siglo XVI, sin duda alguna, tierra de maravillas por descubrir, de misterios por revelarse, la tierra —como decía Colón— de Alfa y de Omega, donde el sol mismo se ponía y se levantaba, [39] el principio y el fin del orbe terráqueo.

El hecho de que el español del siglo XVI se inclinaba naturalmente a creer en la existencia de tales maravillas puede ser en parte explicado por la realidad de que los romances de caballería, parcialmente desacreditados en el resto de Europa, aun conservaban su popularidad entre los lectores de la península. Fernando Colón, el hijo del Descubridor, encabeza la lista de los próceres americanos que se sentían atraídos por esta clase de lecturas. [40] Cuando el ejército de Cortés, tras de una marcha agobia-

---

35 *Historia General de las Indias*, c. IV.

36 *Ibid.*, c. XI.

37 *Ibid.*, c. XXVII.

38 Cortés, entre otros, "vió" al Apóstol Santiago peleando a su lado: "Carta Tercera de Relación", ed. Espasa, vol. I (1942), p. 218; vol. II (1932), p. 31; "Carta Quinta de Relación", vol. II, p. 190.

39 Pedro Mártir de ANGLERIA, *Décadas*, I, iii, 3.

40 A. HUNTINGTON, *Cotalogue of the Library of Ferdinand Columbus* (N. York, 1905), cit. por LEONARD, p. 21.

dora, finalmente descubre a la ciudad de Tenochtitlán, extraña y hermosa, reflejando sus colores en el espejo del lago sobre el cual se erguía, Bernal Díaz, el soldado cronista de la expedición, comenta simplemente: "Nos quedamos maravillados y nos decíamos que todo eso era cosa de encantamiento, tales como las que se narran en el libro de Amadís." [41] después de lo cual el ejército de los conquistadores entró en la capital azteca con toda la pompa y esplendor de una hueste medieval. En época posterior, cuando se condena a un soldado rebelde del Plata a la pena de muerte, el reo no encuentra mejor manera de expresar su desacuerdo y su resentimiento por la pena que se le ha impuesto, la cual atribuye no a la justicia sino a tiranía, que el de expresar su esperanza en un futuro mejor en el cual tales cosas no sucedan, cuando se instaure el gobierno de los Doce Pares, una referencia a la *Historia de Carlomagno y de los Doce Pares,* novela de caballería publicada en España por primera vez (y la fecha es reveladora) en 1525. [42]

En algunos episodios de la vida civil y urbana de las colonias de los primeros tiempos, especialmente en la Nueva España, todo el esplendor de la más magnífica de todas las cortes medievales, la de los duques de Borgoña, es reproducido y continuado; tal sucedió, por ejemplo, en la suntuosa cena que el Virrey Mendoza ofreció en 1538 en la ocasión de la firma de un tratado de paz entre Carlos V y Francisco I de Francia. En esta cena, las *pièces de résistence* fueron gigantescos pasteles rellenos de codornices y conejos, los cuales al escaparse cuando los pasteles fueron cortados añadieron animación y alegría al acontecimiento. Las *mises en scène,* triquiñuela favorita de los duques de Borgoña para impresionar con su magnificencia y riqueza a sus huéspedes y para entretener a su corte, son también imitadas en la Nueva España; en cierta ocasión la plaza mayor de la ciudad de México fué convertida en lago, y en él se libró una vardadera batalla naval por la posesión de una fortaleza, construída para la ocasión en una isla artificial, constituyendo todo el episodio una representación del sitio de Rodas por los turcos y su defensa por los cristianos. [43] En todo ello no hay nada de extraño si se recuerda que Carlos V (nacido en Gante, esto es en

41 *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España,* c. LXXXVII.

42 *Anales de la Biblioteca Nacional* (de Buenos Aires), VIII, p. 124, cit. por LEONARD, p. 124.

43 Bernal Díaz fué testigo de estas celebraciones.

tierras de los duques de Borgoña) era el heredero, a través de su padre Felipe el Hermoso, de la grandeza y de la política borgoñonas.

En el mundo legal e institucional de las primeras etapas de vida americana-española, también se encuentra a menudo la huella del Medioevo. Los conquistadores de este período todavía se encontraban bajo el influjo de ciertos ideales tales como el del imperio universal, de cuyo titular del momento, Carlos V, no eran sino servidores. El Emperador es aún para ellos el *dominus mundi,* el legítimo señor del orbe por providencia divina; en ocasiones, no encuentran mejor razón que ésta para pedir de los caciques indígenas su sumisión a la corona española. El caso de Francisco Pizarro y el de su consejero Fray Vicente de Valverde, es típico en este respecto; ambos informan al último de los Incas que son ellos los enviados del Emperador y del Papa, señores del mundo, quienes le piden por boca de sus embajadores que se someta a su autoridad. [44] En la terminología legal de ésta y de subsiguientes épocas, se encuentran numerosas reminiscencias feudales: se concediera a los indios como "vasallos", concepción ideal bastante quebrantada por la realidad; [45] en la concesión de dominios con los cuales algunos de los conquistadores son recompensados por su fidelidad al rey, encontramos que la terminología usada en los documentos —que hablan de bosques, estanques, prados, etc.— recuerda las prácticas similares en la Europa feudal. Cuando, por ejemplo, Almagro y Francisco Pizarro son reconciliados en Cuzco tras de aguda rivalidad, ambos conquistadores oyeron misa juntos, después de lo cual, uniendo sus manos sobre la hostia consagrada juraron no calumniarse mutuamente, no enviar informaciones separadas al Emperador y prometieron repartirse por igual todas las ganancias de la conquista. Esta escena, que recuerda aquella otra famosa en la cual el rey Alfonso VI se vió obligado a prestar un juramento similar ante el Cid [46] —y la cual fué, puede añadirse, igualmente inefectiva— se explica en función de que el juramento, institución básica de la edad feudal, era el pilar más fuerte en la estructura de la sociedad; y el juramento subsiste en la historia americana de los primeros siglos con igual importancia, en donde sirve para apaciguar reyertas o para establecer alianzas entre los conquistadores.

44 Gomara, c. cxiiii.

45 Cf. Sanchez-Albornoz, *op. cit.*, p. 191.

46 Kirkpatrick, *op. cit.*, p. 176.

Los pasatiempos de los españoles del siglo XVI son todavía los de una clase feudal: torneos, juegos de cañas, cacerías con halcones, etc. todos los cuales presuponen una nobleza caballeresca. Cuando Las Casas organiza su famoso proyecto de colonización de Cumaná, organiza una "Orden de Caballeros de la Espuela Dorada" que sirva de patrona financiera de su aventura. [47] Otras costumbres, tales como la de cortar ramas de los árboles como símbolos de la toma de posesión de la tierra y la reserva de tesoros escondidos para el rey, nos recuerdan prácticas comunes de los tiempos feudales. El derecho de lanzas que los primeros encomenderos pagaban al rey a cambio de ser exceptuados del servicio militar, corresponde en lo general al derecho feudal de compensación (*scutage*). La encomienda misma, por el hecho de colocar un cierto número de indígenas bajo la protección y guía de un español puede ser calificada de institución feudalística, ya que se encuentra inspirada en el espíritu de patronazgo, peculiar de la organización social y política del Medioevo; pero, debido a que la encomienda no supone en sí ninguna concesión de tierras, este hecho la depriva de lo que hubiese constituído la más feudal de sus características; aun así, un distinguido historiador mexicano contemporáneo cree que es posible el trazar los orígenes de la encomienda hasta la España medieval, en donde se dieron condiciones similares a las prevalentes en la Nueva España del siglo XVI cuando los reinos cristianos de la península al extenderse hacia el Sur iban ampliando su tutela sobre una nueva clase de vasallos no cristianos; y estos nuevos vasallos iban siendo puestos en la guarda, en la encomienda de las Ordenes Militares, las cuales fueron hechas garantes de su bienestar espiritual. No debe olvidarse tampoco el que las *Capitaneas* o divisiones administrativas del Brasil colonial se asemejan notablemente al tipo de organización que predominó durante la Edad Media en las islas Azores y Madeira. Igualmente, la institución medieval española del municipio —de extracción clásica, es cierto, pero fortalecida por el papel importante que los habitantes de los burgos jugaron en la Reconquista—, el cabildo abierto, ya en decadencia en España a principios del XVI, fué revivido en América por los conquistadores deseosos de preservar para sí y para

47 *Ibid.*, p. 295.

sus descendientes una voz y una influencia en el gobierno interno de las colonias. [48]

* * *

Tal vez en niguna esfera más que en la del arte sea dable encontrar una huella tan profunda del Medioevo en América y especialmente en México. La arquitectura militar de principios del XVI, las primeras fortalezas y castillos construídos por los conquistadores con sus fosos, puentes levadizos y torrecillas, como los castillos de San Juan de Ulúa y de Acapulco, son aún auténticamente medievales; y lo mismo puede decirse de ciertas ciudades amuralladas como Campeche. En lo que se refiere a las construcciones religiosas, la arquitectura conventual de la primera, y aun de la segunda mitad del siglo XVI puede ser clasificada, en las palabras del más distinguido crítico del arte colonial mexicano en la actualidad, como una supervivencia medieval. Puede decirse, añade el autor, que los grandes templos y conventos fortificados de ese período vienen a ser como la última expresión de la Edad Media en el mundo. [49]

Arquitectura medieval española en diversos estilos, gótico, moro y aun románico, si bien no en nítida pureza (ya que no se siguió ningún plan preconcebido, y la aportación artística de los indios fué muy valiosa) fué transmitida a raudales a las tierras americanas. Me limitaré a citar brevemente algunos ejemplos que tomo de la *Historia del Arte Colonial en México* de Manuel Toussaint, obra que sintetiza toda una vida de trabajo del autor: el convento de Tepeaca (cuya construcción fué terminada en 1580) "es aun la Edad Media con toda su rudeza y vigor". [50] Elementos góticos medievales, o para ser más exacto, elementos gótico-isabelinos prevalecen aún en el convento franciscano de Zacualpan de Amilpas [51] y en el convento de Yecapixtla (construído también por los franciscanos entre 1535 y 1540), siendo este último el monumento que conserva el mayor número de

---

48 *Ibid.*, p. 277. En relación con las *sesmarias*, la forma medieval de donaciones de tierra, introducida en el Brasil después de 1500, cf. V. RAU, *Sesmarias medievais portuguesas.* (Lisboa, 1946.)

49 TOUSSAINT, *op. cit.*, p. 77.

50 *Ibid.*, p. 79.

51 *Ibid.*, p. 88.

supervivencias góticas en la Nueva España.[52] Cuando las estructuras de estos imponentes fortalezas-monasterios del siglo XVI no siguen ningún estilo arquitectónico en particular, los elementos góticos se encuentran concentrados en la fachada y especialmente en el pórtico, como ocurre en el caso del convento de Huaquechula (Puebla) en donde, además, existe un relieve de carácter medieval que representa el Juicio Final y una capilla "abierta" cuya bóveda interior "representa el ejemplar más rico de techumbres ojivales en Nueva España".[53] La fachada del convento agustino de Actopan tiene un gran número de reminiscencias góticas entre otras el gran arco abocinado sobre el tímpano.[54] Aun cuando en algunos casos, como en el de Tepoztlán (de la segunda mitad del siglo XVI), la fachada ya es plateresca, la escultura aún conserva un aire medieval.[55] En el claustro del convento de Acolman los elementos gótico-isabelinos son numerosos y entre ellos descuellan los anillos de pomas que adornan los capiteles del claustro bajo;[56]; la galería superior del claustro del convento agustino de Cuitzeo se encuentra coronada por una línea de gárgolas, cada una de las cuales representa un monstruo distinto y todas las cuales poseen un inconfundible aire gótico.[57] Influencias góticas también pueden ser señaladas, aun cuando en grado menor que en edificios religiosos, en la arquitectura civil;[58] y ejemplos adicionales pudieran ser multiplicados en gran escala.

El arte medieval moro también encontró su última expresión en América, especialmente en la construcción de algunas capillas "abiertas" cuya edificación fué hecha indispensable por el gran número de indios neófitos en las primeras décadas de la colonia; el ejemplo más claro pudiera decirse, del arte moro es la capilla real de Cholula, la cual desde un mero punto de vista arquitectónico es una mezquita musulmana.[59] Elementos mudéjares

---

52 *Ibid.*, p. 88.

53 *Ibid.*, p. 82.

54 *Ibid.*, p. 113.

55 *Ibid.*, p. 95.

56 *Ibid.*, p. 89.

57 *Ibid.*, p. 91.

58 Tal es el caso de la casa de Mérida y el de la fuente pública de Texcoco, mencionadas por TOUSSAINT, pp. 122, 126.

59 *Ibid.*, p. 81.

aparecen en algunas de las fachadas de conventos del siglo XVI, con los dibujos geométricos que usualmente acompañan a las realizaciones de la arquitectura árabe, [60] así cómo también en las techumbres de madera o alfarjes y en los pilares octogonales que se encuentran en algunos de los primeros monasterios; influencias medievales árabes también están presentes en torres, fuentes públicas y en residencias privadas de la colonia, algunas de las cuales fueron construídas a principios del siglo XVIII. [61]

Tal vez el fenómeno más notable en relación con supervivencias arquitectónicas medievales en América sea el de la construcción de iglesias y otros edificios de tipo románico. La iglesia del convento franciscano de Pátzcuaro es en lo esencial una iglesia románica española que pudo haber sido construída en el siglo XII. [62] Capillas y capiteles románicos adornan muchas iglesias del siglo XVI. [63] Lo anterior no es tan sorprendente como pudiera parecer ni estas construcciones románicas en la Nueva España son productos artificiales y afectados sino por el contrario productos de una línea natural de evolución arquitectónica: debe recordarse que el estilo románico arraigó profundamente en aquellos países de Europa que habían sido por largo tiempo provincias del Imperio Romano, como es el caso de España y el del sur de Francia; en estos países el estilo gótico representa más o menos una intrusión nórdica, y en ellos viejas fórmulas y planes romanos de construcción permanecieron en vigencia —si bien alterados y en decadencia con el transcurso del tiempo— por muchos siglos: el hecho de que el cortijo español del sur siga básicamente el plan de la *villa* romana, la cual a su vez es copiada en la hacienda del centro y norte de México, es una prueba elocuente del carácter permanente que el genio romano dió

---

60 Elementos mudéjares descuellan en la "Casa del Judío", en la casa vieja de la calle de la Amargura (hoy, Argentina y Guatemala) en la fuente moruna de Chiapa de Corzo, etc. (*Ibid.*, pp. 122-124 y fig. 25).

61 Ejemplo de esto puede ser visto en la fachada del convento dominico de Chimalhuacán, de la segunda mitad del siglo XVI (*Ibid.*, p. 97).

62 *Ibid.*, p. 85 y fig. 80.

63 Entre otras construcciones en donde se pueden ver reminiscencias románicas, baste el citar a la capilla de Santa Gertrudis del convento dominico de Teposcolula, los capiteles del claustro del monasterio de Amecameca y la capilla "abierta" de Tlalmanalco (*Ibid.*, pp. 97-98).

La sugerencia de la continuidad arquitectónica villa-cortijo-hacienda me fué dada por don François Chevalier y la uso aquí con su amable permiso.

a sus construcciones. El pueblo sin murallas, dominado por una iglesia fortificada, de muros gruesos y con terraplenes, almenas, saeteras, tan familiar en el paisaje mexicano del centro, encuentra su antecedente en prácticas medievales de los mendicantes, especialmente en el sur de Francia —país mediterráneo y románico como España— en donde se presagian todas estas características.[64]

La influencia medieval también se encuentra bellamente presente en la producción escultórica y pictórica, así como en las artes menores de la colonia. Algunos elementos, tales como escultura decorativa, púlpitos, relieves en madera, marcos de puertas, rosetones, ménsulas, crochetes y doseletes en las portadas, tienen aún un sabor medieval; y algunas de las representanciones humanas, tales como escenas de cacería, están indudablemente copiadas de tapices flamencos y franceses del siglo xv.[65] Herrería gótica, y trabajos en varias clases de metales que acusan el mismo origen, son muy numerosos en las primeras décadas coloniales: muchos cálices, ciriales (con arandelas), báculos, clavos, llamadores y hierros de balcón revelan una ascendencia gótica.[66]

La atmósfera cultural de la Nueva España del siglo xvi representa en muchos aspectos un desdoblamiento de la España medieval. En los colegios, y especialmente en la Real y Pontificia Universidad —cuyas constituciones y organización fueron copiadas de las de Salamanca, y en donde los graduados daban a cada miembro del claustro después de su recepción "seis pollas gordas, cuatro libras de carnes frías y un par de guantes"—, Santo Tomás de Aquino y Duns Escoto reinaron supremos, por lo menos hasta el siglo xviii. En los días de Carlos de Sigüenza y Góngora, la Universidad de México, en su estructura y *curriculum*, era aún una supervivencia curiosa e interesante del medievalismo europeo.[68] Los primeros historiógrafos mexicanos, y más aún, los primeros historiadores españoles de Amé-

64 C. Kuebler, *Mexican architecture in the XVIth century*, vol. I (1948). p. 95. La información sobre la similitud entre la villa romana, el cortijo español del sur y la hacienda mexicana la debo a mi amigo el señor François Chevalier y la uso aquí con su amable permiso.

65 Cf. Toussaint, *op. cit.*, pp. 47, 48, 50.

66 *Ibid.*, pp. 57, 58, 60, 61.

67 J. T. Lanning, *Academic Culture in the Spanish colonies* (1940), p. 51.

68 I. A. Leonard, *Don Carlos de Sigüenza y Góngora* (Berkeley, 1929), p. 182.

rica transcribían en sus escritos material de fuentes anteriores sin molestarse en informar que el material era prestado, práctica característica de los cronistas medievales. Creo que existen trazas de Franciscanismo Espiritual en las enseñanzas y escritos de Fray Pedro de Gante, el fundador de la Iglesia Mexicana; y, por último, los concilios de ese período fueron un eco de los que celebraron en la Europa medieval.

Antes de concluir este ensayo, que en ningún modo pretende ser exhaustivo, sino que sólo trata de señalar la existencia de un campo de estudio potencial, enumeraré otros fenómenos de la vida del México colonial y aún del independiente, que deben ser considerados como supervivencias del Medioevo. Una investigación más detallada sobre ellos será indudablemente un factor muy importante en la clarificación de los poderes vitales que se esconden en más de una institución o idea medieval, y los cuales les permitieron sobrevivir su época y su medio no como meras antiguallas sino llenas aún de energía y de posibilidades creadoras.

La teología fué considerada en los días de la Colonia y aún después, hasta los días de la Reforma, como la reina y pináculo de los estudios universitarios, y las *Sentencias* de Pedro Lombardo fueron el indiscutido texto en ese campo; el latín continuó siendo hasta los tiempos del rey Fernando VI, el idioma obligado de la cultura universitaria para todo el mundo español; [69] y al estudio del latín se añadió el de las lenguas indígenas y orientales como resultado, según creo, del impulso dado en esa dirección en la Edad Media por el santo orientalista Raimundo Lulio. El poder y la influencia de la Iglesia en el México colonial —y aún en las primeras décadas independientes— especialmente las de las órdenes mendicantes sólo tienen paralelo en la historia medieval de Europa; de hecho, un distinguido historiador mxicano contemporáneo ha afirmado, no sin exageración, que la historia del México colonial es la historia de la Europa medieval sin la lucha de las Investiduras. Festividades religiosas, las fiestas *par excellence* del pueblo hasta el siglo XIX (y hasta cierto punto aún hoy día en las áreas rurales), combinaron en muchos casos propósitos cristianos con ceremonias paganas en un proceso de sincretismo que el genio de la Iglesia había ya estimulado en Europa en la era que siguió a las invasiones germánicas. La vieja práctica de la Iglesia en Europa, alentada entre otros por San Gregorio Magno, de construir santuarios cristianos en el

69 CHAPMAN, op. cit., p. 197.

sitio anteriormente ocupado por templos paganos, se repitió en México en donde más de una iglesia se levanta hoy sobre las ruinas de una pirámide indígena. El teatro religioso, especialmente el celebrado en los atrios de las Iglesias, también recuerda costumbres prevalentes en la Edad Media. La preponderancia de temas religiosos en la pintura, en la arquitectura y en la escultura coloniales (y el hecho de que la escultura es ancilar de la arquitectura), lo mismo que la notable actividad de los miniaturistas en el siglo XVI y después, son por lo demás sugestivas. La Inquisición no fué suprimida en México, como es bien sabido, sino hasta los albores del siglo XIX. La intensa devoción hacia la Virgen María, aun hoy día la forma prevalente de culto cristiano en el país, hubiese sido muy del agrado de San Bernardo de Claraval. [70]

La idea medieval del derecho domina la vida institucional y política de la colonia, en donde el derecho natural reinó, al menos en teoría, supremo. Cuando una ordenanza real recibida de España contradecía este derecho, el mandato real no era cumplido; esta es, según creo, la explicación de esa curiosa costumbre de los Virreyes, de acuerdo con la cual, cuando éstos recibían una orden regia que contradecía los principios del derecho natural o las costumbres aceptadas de la Nueva España, colocaban las cédulas sobre su cabeza para simbolizar su respeto y añadían: "Obedézcanse, pero no se cumplan"; [71] el problema de la sumisión de los indios y el del estatuto de su propiedad fué discutida sobre la base de las doctrinas que al respecto sustentaron los grandes teólogos y canonistas del Medioevo.

Hermosas leyendas, tales como la que atribuye a la intervención manual de los ángeles la terminación de las torres de la catedral de Puebla, salpican aquí y allá la historia y la tradición coloniales. Las Ordenes Militares encontraron arraigo en el suelo de México y jugaron importante papel en la conquista y en la colonización de muchas áreas del país, así como también fueron elemento de primordial importancia en la estructuración

70 Como se recordará esta especial devoción a la Virgen encontró también su lugar en la Guerra de Independencia, cuyo carácter de guerra civil quedó patentizado en el hecho de que mientras los insurgentes enarbolaron el estandarte de la Virgen de Guadalupe, las tropas virreinales se acogieron bajo el de la Virgen de los Remedios.

71 Se encuentra un antecedente de esto en el derecho medieval español en donde existía la fórmula de apelación "del rey mal informado al rey mejor informado".

de la sociedad colonial; la nobleza territorial del México colonial y su sucesora en los días de Independencia, la clase de los terratenientes (conservadores o liberales) prácticamente dominaron la vida económica del país; y en este respecto debe recordarse como el último gran ataque en contra de los latifundios, en donde el campesinado vivía en condiciones muy semejantes a la de los siervos medievales, fué llevado a cabo hace apenas unos trece años.

En la nomenclatura geográfica de la Latinoamérica hay una gran recurrencia a nombres religiosos que van desde la Ciudad de Nuestra Señora de la Asunción y el Puerto del Triunfo de la Santa Cruz, hasta el promontorio de las desgraciadamente ilusorias Once Mil Vírgenes. [72] Aun en nuestros días nombres de pila típicamente medievales, abandonados aún en la misma Europa, son usados con profusión entre las clases rurales de México, algunos de cuyos miembros poseen una dicción castellana que corresponde al siglo XVI: incluso uno de nuestros últimos Presidentes posee el bello nombre medieval de Abelardo que recuerda al Padre del Racionalismo y al monje trágico del siglo XII. [73] Un estudio comparativo entre los gremios medievales y los de la Nueva España (cuyas Ordenanzas, etc., han sido publicadas por Silvio Zavala y María Castelo recientemente) promete resultados interesantes. En conexión con lo anterior también, la importancia de las ferias (celebradas normalmente en los atrios de las Iglesias) [74] como medios de distribución de riqueza, corresponden al modo de vivir de la economía europea medieval; el buhonero, una figura familiar en el Medioevo, aun se encuentra en algunas áreas rurales de México.

En resumen, como he tratado de hacerlo patente ante esta Academia, el estudio de las supervivencias medievales en América es un campo fasci-

---

72 La primera ciudad establecida por los españoles en América lo fué el fuerte de la Natividad (Navidad) del Señor, en 1492, en la Española. Otros nombres geográficos, entre decenas de millares que pueden ser mencionados, en que hay recurrencia a la nomenclatura religiosa son: Villa Rica de la Vera Cruz, el Cabo Gracias a Dios, Nombre de Dios (Panamá), Santa Fé de Bogotá (Colombia), el puerto del Triunfo de la Cruz (Honduras), Nuestra Señora de Los Angeles, etc.

73 Otros nombres de gran uso en la Edad Media que aún se usan profusamente en México, quizá en mayor grado que en Europa misma, son: Eufemia, Lázaro, Constantino, Toribio, etc.

74 En México, las ferias de Acapulco y Jalapa eran celebradas en el atrio de la Iglesia; en el Sur, la feria de Portobelo fué muy famosa.

nante de estudio, desde un doble punto de vista: en primer lugar, tales supervivencias estudiadas *per se* nos proporcionan elementos para la mejor apreciación de los primeros capítulos de la historia del Nuevo Mundo, y de las corrientes y evoluciones posteriores que ellas originaron, las cuales aun hoy día pueden ser palpadas; y, en segundo tales supervivencias sirven para una mejor apreciación de la vitalidad intrínseca y carácter permanente y universal de ideas y prácticas medioevales, las cuales pudieron sobrevivir su propia época y su mundo propio, para venir a florecer de nuevo, en un clima distinto, más acá de los mares, en este Nuevo Mundo que en muchos respectos vino a ser la realización de expectaciones medievales.

LUIS WECKMANN

A. N. WHITEHEAD: TRES CATEGORIAS FUNDAMENTALES

Considerado tanto en Inglaterra como en los Estados Unidos como uno de los filósofos más importantes de este siglo, proyectado su pensamiento hacia los más variados campos de la experiencia humana y filosófica, queda Whitehead, para nosotros, si no olvidado, por lo menos oscurecido por el brillo del pensamiento francés y por el rigor de los sistemas alemanes. Varios son los motivos que podrían aducirse para explicar, de una manera general, la falta de conocimiento de la flosofía inglesa y americana. Creo que el más importante, por lo que a España se refiere, es el sentido anti-empírico del pensamiento y de la vida españoles. [1] En el momento en que entra en decadencia el pensamiento dogmático tradicionalista, España, racionalista a rajatabla, se queda sin moldes que pueda imponer a la realidad para fraguarla a su manera. A un dogmatismo escolástico sucede, en Castilla, un nuevo dogmatismo ¿Dónde encontrar sus fuentes? ¿Dónde dirigirse para encontrar afinidades en el pensamiento y hasta en el modo de vivir? Sin duda Alemania era el país más propicio. Y así fué como el pensamiento alemán vino a llenar los requerimientos del racionalismo español: primero el idealismo krausista y aun hegeliano; más tarde, el racionalismo kantiano y neo-kantiano; recientemente la fenomenología husserliana.

---

1 Afirmación esta que no puede aplicarse a todo el pensamiento español. En el Levante de España una figura como la de Luis Vives bastaría para mostrar que pueden encontrarse dentro de España tendencias empiristas. En el siglo XVIII el Padre Feijóo. En el siglo XIX la Escuela catalana de Llorenç i Barba tan influida por el pensamiento escocés. Sin embargo, a lo largo de los siglos el pensamiento español ha sido predominantemente racionalista.

Por otra parte, racionalista o no, tanto el español como el hispanoamericano, nunca son sistemáticos. Y el pensamiento francés, y con mayor razón, el alemán, venían a colocar los fundamentos de una filosofía sistematizada, ordenada y con apariencia "seria". Momento hubo en que todo lo que no fuera alemán y difícil era considerado superficial y superfluo.

Pero ya es hora de acabar con este engaño de la razón. Si el racionalismo alemán venía a llenar un deseo y una falta, creaba, en cambio, problemas que el español o el hispanoamericano podían considerar ajenos a su tipo de mentalidad. La prueba está en que los grandes difusores del germanismo filosófico han acabado por escribir obras ilegibles u obras totalmente asistemáticas, si bien racionalistas, como en los casos de Unamuno o de Ortega. Y es que nuestra mentalidad, aunque puede ser dogmática lo es por razones de pasión y no por razones de razón pura.

Sea como sea, no hay duda que el oscurecimiento de grandes pensadores como Whitehead, Alexander, Russell, Santayana, Dewey, Collingwood, etc..., es imperdonable.

No pretendo aquí sino señalar una laguna y llenar un mínimo hueco. Estudios posteriores podrán acaso presentar con mayor detalle el pensamiento de los países anglo-sajones y, sobre todo, el pensamiento de Whitehead, que aquí me ocupa. [2]

Una obra y una actitud

Nacido en 1861 en Ramsgate, es Whitehead el contemporáneo de Bergson y de Husserl. Los tres filósofos forman una generación muy definida a la cual corresponde desarrollar las fases más importantes del pensamiento europeo de su época. [3] Dedicado al estudio de las matemáticas, al igual que Husserl y que Bergson, publica Whitehead su primer

2 No se me escapa que los trabajos de García Bacca, Eugenio Imaz, Larroyo, Rizierí Frondizi, Ferrater Mora, etc., han insistido ya sobre la necesidad de un mayor entendimiento de la filosofía anglo-sajona. Mi trabajo no es sino una modesta contribución a esta tendencia.

3 Husserl y Bergson nacen, ambos, en 1859.

libro sobre las relaciones entre las matemáticas y la lógica en 1898 (*A Treatise of Universal Algebra*), en el mismo año en que Bergson publica el *Ensayo*. Hasta el año de 1910 en que, en colaboración con Bertrand Russell publica *Principia Mathematica,* puede decirse que Whitehead se dedica por completo al estudio de la lógica metafísica y simbólica. Profesor en el *Trinity College,* más adelante en el *Imperial College of Science,* combina Whitehead su enseñanza de las matemáticas con la publicación de sus libros de mayor importancia desde el punto de vista de la filosofía: *An Inquiry Concerning the Principles of Natural Knowñedge* (1919); *The Concept of Nature* (1920); *Science and the Modern World* (1927); *Religion in the Making* (1927); *Process and Reality* (1929); *Adventures of Ideas* (1932); *Modes of Thought* (1938).

Entre los libros de Whitehead destacan, si colocamos aparte su obra lógica, *La Ciencia y el Mundo Moderno, Proceso y Realidad* (probablemente su obra fundamental) y *Aventuras de Ideas.* [4] Así lo piensa el propio Whitehead cuando recomienda la lectura de estos tres libros que, según lo expresa, sentitezan su pensamiento. [5] En ellos puede encontrarse la totalidad de su sistema.

En cuanto a las influencias que haya podido sufrir nos las señala el propio filósofo en la introducción de *Proceso y Realidad*: "Entre las escuelas contemporáneas de pensamiento mis deudas hacia los realistas americanos e ingleses son obvias . . . Mi deuda es también grande hacia Bergson, William James y John Dewey. Una de mis preocupaciones ha sido la de salvar su tipo de pensamiento de las acusaciones de anti-intelectualismo que, con razón o sin ella, se le ha venido atribuyendo". [6] La obra de Whitehead resulta, en realidad, una originalísima *Summa,* consciente o no, del pensamiento moderno y una de sus más creadoras manifestaciones.

La filosofía de Whitehead es una filosofía de lo concreto o, mejor dicho, de la concrescencia, de lo concreto concebido en su verdadero sen-

4 Sigo aquí las ediciones de que hago mención: *Science and the Modern World,* Mentor Books, New York, 1951; *Process and Reality,* The MacMillan Company, New York; *Adventures of Ideas,* Cambridge University Press, London.

5 Siendo *Proceso y Realidad* el libro fundamental, es de recomendarse que, previamente a su lectura, se lean los otros dos libros citados.

6 *Proceso y Realidad, p.* VI.

tido, el de la dinamicidad. Su actitud general puede definirse como de reacción contra lo que Whitehead llama el "materialismo" del pensamiento europeo. La palabra materialismo no indica, sin embargo, lo que quiere decirnos Whitehead pues es un término escogido con cierta arbitrariedad. Lo que Whitehead entiende por materialismo es una mezcla de determinismo, logicismo aristotélico y pensamiento idealista (cartesiano y kantiano).[7] Algunos puntos han de poner en claro la posición inicial de Whitehead.

La filosofía, desde los tiempos de Descartes y, principalmente, desde Kant, cree poder encontrar siempre realidades claras y distintas que expliquen la realidad con transparencia. Esta tendencia lleva, naturalmente, a simplificar la realidad y a escoger, entre los datos que nos entrega, aquellos que pueden sernos útiles para entender el mundo claramente. Locke, Hume, Leibnitz, empirismo y racionalismo clásico se encuentran de acuerdo sobre este punto. Las cuatro reglas de Descartes dominan el pensamiento europeo hasta que viene a reemplazarlas las Categorías y las intuiciones kantianas. Whitehead se opone decididamente a este tipo de pensamiento que solamente explica las apariencias, las claridades, pero que abandona la realidad por ser oscura y por parecerle impenetrable. "Cuando Descartes, Locke, y Hume emprenden el análisis de la experiencia, utilizan aquellos elementos de su propia experiencia que les parecen claros y distintos, útiles para la exactitud del discurso intelectual. Se asume, tácitamente salvo por parte de Platón, que los factores más fundamentales se prestarán siempre a la discriminación con especial claridad. Esta suposición es la que aquí directamente combato".[8] En *Proceso y Realidad,* al introducirnos las Categorías que constituyen la base de su filosofía,[9] se expresa Whitehead en estos términos: "Las categorías metafísicas no son asertos dogmáticos de lo obvio; son formulaciones experimentales de las generalidades fundamentales."[10] Así, la filosofía ha de penetrar experimentalmente, con todas las modificaciones que pue-

---

7 Véase, Jean Wahl, *Vers le Concret, Vrin,* Paris.

8 *Aventuras de Ideas,* p. 225.

9 Es precisamente este *Esquema Categorial* el que seguimos, fundamentalmente, en este artículo. Puede encontrarse en las pp. 27-45 de la edición ya citada de *Proceso y Realidad.*

10 *Proceso y Realidad* p. 12.

de y debe sufrir la experimentación, en las generalidades fundamentales, aquellas que han de explicarnos la realidad.

Otra de las distinciones clásicas de la filosofía occidental, es la que se hace entre lo general y lo particular. Para Whitehead, de la misma manera que, como habremos de ver, toda realidad presupone otras realidades, toda realidad es relacionalidad, también toda generalidad es individualidad y toda individualidad contiene en su seno algún tipo de generalidad. Entre lo universal y lo particular no existe diferencia de grado ni de cualidad sino, simplemente, una diferencia de "perspectiva", es decir, de punto de vista.

Por otra parte, el pensamiento lógico occidental que proviene de la Lógica aristotélica ha procedido siempre mediante la relación sujeto —predicado, relación que, aplicada a la metafísica, lleva a un necesario desdoblamiento de las cosas y de las conciencias y a un necesario dualismo: esencia y accidentes; sujeto y objeto; sustancia y atributos... Este tipo de pensamiento es el que, según Whitehead, ha conducido a filósofos de la importancia de Descartes, [11] Kant y Hegel a alejarse de la realidad y a construir sistemas que nada tienen que ver con la experiencia humana. Se opone Whitehead, al idealismo. Su actitud es la defensa del realismo. "La filosofía del organismo es la inversión de la filosofía de Kant. *La Crítica de la Razón Pura* describe el proceso mediante el cual los datos subjetivos pasan a la apariencia de un mundo objetivo. La filosofía del organismo trata de describir cómo los datos objetivos se transforman en satisfacción subjetiva... Para Kant el mundo emerge del sujeto; para la filosofía del organismo el sujeto emerge del mundo —superyecto más bien que sujeto" ("a superject rather than a subject"). [12]

Hasta aquí un resumen de los tres caracteres fundamentales de la filosofía del pasado contra los cuales se dirige la filosofía del organismo. Quédanos ahora por fijar su punto de vista personal. Ante la imposibilidad de hablar de su filosofía en conjunto dentro de las dimensiones de

11 Sería injusto decir que Whitehead se opone *en todo* a Descartes. Lo que piensa es que Descartes no ha explicado sino una parte reducida de la realidad. En otros aspectos acepta a Descartes como precursor de las modernas teorías sobre el tiempo y el espacio (el espacio-tiempo, del "tout est étendue et mouvemente dans l' étendue"). Su pensamiento ataca directamente a Kant y, también a Hegel, a quien, según parece, solamente conocía a través de sus discípulos ingleses y americanos.

12 *Proceso y Realidad*, p. 136.

un artículo lo que pretendo es, simplemente, señalar con las citas pertinentes aquellos aspectos fundamentales —puntos claves de su filosofía— que hacen posible el entendimiento del pensamiento del filósofo inglés. Hasta ahora los estudios que se han llevado a cabo parecen insistir sobre las fases más obvias del pensamiento de Whitehead. Así, por ejemplo, Jean Wahl,[13] ha señalado con claridad las soluciones que trata de dar el filósofo inglés a los problemas del Tiempo, del Espacio, de la Causalidad, de la Objetividad, de la Divinidad. Su trabajo, sin embargo, se ve limitado por no explicar o describir los términos —función en torno a los cuales gira el sistema entero. A estos términos y a sus más manifiestas funciones quiero hacer referencia en las páginas que siguen.

Creatividad

La Creatividad es lo que Whitehead denomina la Categoría Fundamental ("The Category of the Ultimate"). Es ella la que da razón del mundo, es de ella que dependen las demás categorías de la existencia.[14]

En *Aventuras de Ideas* define con claridad lo que entiende por esta categoría fundamental. "La situación inicial incluye un factor de actividad que es causa originaria de la ocasión de experiencia. Este factor de actividad es lo que he llamado "creatividad'."[15]

Se adivina aquí una semejanza con este "élan vital", fuerza creadora primigenia, de que habla Bergson. Pero la categoría de la creatividad es, en Whitehead, más amplia, y abarca la totalidad de la realidad.[16] Es, por otra parte, una noción menos vaga que la bergsoniana. "La palabra 'creatividad' expresa la noción de que cada acontecimiento (*event*) es un proceso que desemboca en la novedad."[17] De la creatividad brota la totalidad de la experiencia. Mejor dicho, cada ocasión de experiencia, cada

---

13 Jean Wahl, *Vers le Concret.*

14 *Proceso y Realidad,* p. 31.

15 *Aventuras de Ideas,* p. 230.

16 Precisamente uno de los puntos de importancia es que la creatividad abarca la noción de espacio que Bergson rechazaba y consideraba nociva para el entendimiento directo de lo real. El *proceso* whitehedeano es un proceso del espacio-tiempo. Lo que dura es tanto el espacio como el tiempo.

17 *Aventuras de Ideas,* p. 303.

acontecimiento, cada entidad real se concretizan dentro de la creatividad y constituye aspectos diversos de la creatividad misma.

Así la realidad toda es, en su fundamento, creatividad y, dentro de la filosofía del organismo "reemplaza la categoría aristotélica de 'sustancia primera' ".[18] Siguiendo términos tradicionales podría decirse que es la realidad de la cual deben predicarse todas las demás y que constituye, así, el centro mismo del universo y de la persona. Por ello la creatividad es indefinible, pues siendo la noción más general que cabe pensar y concebir, "todos los caracteres son más especiales que ella misma".[19] Pero si no puede darse de la creatividad una clara definición —no estamos aquí en el reino de lo claro sino en el de lo fundamental— puede, en cambio, intuirse su sentido. "Es el universal de los universales... es este principio mediante el cual lo vario, que es el universo disyuntivamente se transforma en una ocasión actual, que es el universo conjuntivamente."[20] El universo se concibe así como un continuo proceso y, en este proceso, la encarnación de la diversidad en la unidad, de lo potencial en lo actual. Así, cada unidad, cada ocasión real, cada entidad real, resulta de la congregación de hechos dispersos y diseminados por la naturaleza. De esta disyunción inicial se pasa a una conjunción que puede anularse en partes para integrar una nueva conjunción. El proceso se desarrolla mediante el paso de lo vario a lo uno. La creatividad, categoría suprema, es la que permite este pasar continuo de la disyunción a la conjunción.

La creatividad da así lugar a la *novedad* de las ocasiones reales, es decir, a las concrescencias o hechos concretos en continuo dinamismo hacia la formación de nuevas constelaciones de entidades reales.

Tales son las intuiciones generales que pueden hacernos percibir lo que se entiende por creatividad. Ninguna definición es posible, y según Whitehead, "hay que apelar únicamente a la intuición".[21]

En las manifestaciones básicas de la creatividad hay que buscar su auténtico sentido.

---

18 *Proceso y Realidad*, p. 32.

19 *Proceso y Realidad*, p. 47.

20 *Proceso y Realidad*, p. 32.

21 *Proceso y Realidad*, p. 32.

Entidades reales y objetos eternos

La realidad está constituída por acontecimientos ("events"). Sin embargo los acontecimientos no son más que constelaciones de realidades más primarias que, como el acontecer, pertenecen al mundo del proceso y del cambio. "Estas realidades constitutivas son las 'entidades reales' (también llamadas 'ocasiones reales'), o realidades primigenias, o *res verae*." [22] Se nota aquí una curiosa relación con los términos cartesianos Pero aquí las palabras *res verae* no quieren indicar un tipo de realidad clara y distinta sino todo lo opuesto: la verdadera realidad, la *cosa verdadera* que es una entidad real y que constituye un hecho inmediato de nuestra experiencia del proceso: "El mundo es un proceso, y el proceso es el devenir de entidades reales. Así, las entidades reales son creaturas." [23]

En este devenir de la entidad real, las formas subjetivas, los nexos, las nuvas prehensiones, [24] devienen también. Lo único que no deviene —lo veremos más adelante— son los objetos eternos. [25]

Por formas subjetivas entiende Whitehead las emociones, los propósitos, las tendencias, las tensiones internas, etc... Por nexo entiende la relación de varias entidades reales en una unidad de tipo más general. Por prehensión el género fundamental de conectividad. Así, es evidente que al cambiar el hombre, cambia también su manera de sentir, cambian sus propósitos, sus deseos, su conciencia, y así la evolución de cada entidad real es la evolución de aquellos elementos que forman parte de ella. De la misma manera puede decirse que al variar las entidades reales varían sus formas de relación o nexos. La realidad es orgánica y en este organismo que es un hombre o que es una "sociedad" [26] varía la formación de constelaciones orgánicas a medida que varían los individuos que

---

22 *Proceso y Realidad*, p. 32.

23 *Proceso y Realidad*, p. 33.

24 Véase, más adelante, el párrafo sobre la prehensión.

25 *Proceso y Realidad*, p. 33.

26 La palabra "sociedad" la usa Whitehead en varios sentidos. En *Aventuras de Ideas* la emplea generalmente para designar una sociedad humana. Pero en otros libros, principalmente en el *Concepto de la Naturaleza*, en *Proceso y Realidad*, en *La Ciencia y el Mundo Moderno*, la palabra "sociedad" designa un conjunto de hechos, de entidades reales o de acontecimientos.

se encuentran en su centro. Esta realidad orgánica es el acontecimiento. "Usaré la palabra *event* en el sentido más general de un nexo de ocasiones reales, interrelacionadas de alguna manera determinada . . . Una ocasión real es el prototipo limitador de un acontecimiento constituído por un solo miembro." Ello nos hace entender esta frase de Whitehead: "La continuidad se refiere a lo que es potencial; mientras que la realidad es incurablemente atómica." [27] Así la continuidad de relaciones y de nexos que organizan un acontecimiento forman, en realidad, la potencialidad de una ocasión actual, mientras que ésta, reducida a su verdadera cualidad, es una unidad indestructible, átomo, indivisible.

Esta idea de la realidad se conecta directamente con las ideas de Alexander sobre la realidad y, principalmente, con las ideas de Einstein sobre el mundo físico. Mas no deja de relacionarse también con las teorías de Leibniz. Para Leibniz el átomo o la mónada es también una entidad real que entra en sociedad al relacionarse con otras entidades reales y así formar un organismo. La diferencia reside, sin embargo, en que para Leibniz existe una armonía preestablecida que es capaz de dar sentido a esta realidad dentro de un mundo espiritual, mientras que para Whitehead esta unidad es inmediata y no necesita de la intervención de elementos externos a ella. Es conexión directa entre las cosas, relación de una entidad real con otra de tal manera que ninguna entidad real llega a ser en sí y por sí, sino que tan solo es inteligible en relación con otras entidades reales.

Una entidad real participa siempre de un acontecer más general que ella y en tanto es parte de este acontecer constituye uno de los elementos del organismo total. Es así que una entidad real es siempre una forma de proceso. Y así su ser solamente puede entenderse por su devenir. En este punto Whitehead está en perfecto acuerdo con las tendencias más diversas de la filosofía moderna. Ya había notado Bergson que la base del ser es el hacer; ya los primeros existencialistas cambiaban los términos y llegaban a la conclusión de que el ser de un objeto es posterior a su existir. Whitehead afirma la misma idea en estas palabras: "El *como* una entidad real *deviene* constituye lo *que* esta entidad real *es*; su ser está constituído por su devenir. Este es el principio de proceso." [28]

---

27 *Proceso y Realidad*, p. 95.

28 *Proceso y Realidad*, p. 37.

En otras palabras, no se puede hablar realmente del *qué*, del *quid* de una cosa; solamente podemos hablar de su *como* y, en su como, en la transitoriedad de su acción se hará inteligible su *qué*, su ser.

Tal es el aspecto dinámico de la realidad según Whitehead. Pero un problema se plantea. La pura duración no sería más que cambio sin fin. Considerada en su último extremo la duración no constituiría en realidad nada, pues se nos desharía en pura velocidad, en renuncia a sí misma. La realidad de la duración (*endurance*) tiene dos características: dura (transcurre) y perdura (se mantiene).

Durar y perdurar constituyen las dos frases esenciales de la realidad. Hasta aquí, el durar, el cambio individual de cada entidad, de cada acontecimiento, de cada sociedad de acontecimientos. Pero ¿cómo comprender el perdurar de este durar? Solamente mediante la doctrina de los objetos eternos.

¿Qué son los objetos eternos? He ahí una cuestión que nunca debiera plantearse. Los objetos eternos no son. Esencias que se presentan en las cosas los objetos eternos son puramente potenciales. No existe el rojo. El rojo en sí no representa nada. Solamente cabe decir que el rojo se presenta en las entidades reales, flores, banderas, cintas, etc... Aparece el rojo ante nuestros ojos, pero nunca alcanza a ser. Su ser es su presentar.

Por ello Whitehead define a los objetos eternos en estos términos: "Objetos eternos, o Puros Potenciales para la Determinación Específica de hechos o formas de definitividad" [29] son las entidades reales, ocasiones reales, acontecimientos, proceso; pero, los objetos eternos gracias a los cuales aparecen las realidades de una manera determinada, gracias a los cuales perdura lo que dura, no son sino formas potenciales que vienen a inscribirse al mundo. "No hay nuevos objetos eternos", [30] porqué este rojo que aparece ahora, aquí, es rojo en todo aquello que define mediante su aparición. Y así afirma Whitehead: "un objeto eterno puede tan sólo describirse en términos de su potencialidad de 'ingreso' en el devenir de las entidades reales ... Es un puro potencial. El término 'ingreso' se refiere al modo particular según el cual la potencialidad de un objeto eterno se realiza en una entidad real particular, contribuyendo

29 *Proceso y Realidad*, p. 33.

30 *Proceso y Realidad*, p. 33.

31 *Proceso y Realidad*, p. 34.

a la definitiva de la entidad real." [31] Puras potencialidades eternas, los objetos eternos solamente adquieren realización mediante el "ingreso", la compenetración de su forma con la de la ocasión real.

Esta idea que, a primera vista parece sorprendente y extraña al sentido común, es, precisamente, una idea que corresponde muy exactamente al común sentir de los hombres. Al hombre medio nunca se le ocurre que pueda existir la rojez. Mas, sin embargo, el rojo se presenta en diversas experiencias suyas. Reconoce el rojo como un color que puede ofrecérsele, del cual puede gustar, que puede inscribir en un papel o contemplar en una puesta de sol. La aparición de los objetos eternos es un hecho de la experiencia cotidiana.

Para aclarar el sentido del objeto eterno es bueno referirnos por un momento a *La Ciencia y el Mundo Moderno*. Libro concebido con un espíritu más amplio y menos especializado que los demás de Whitehead, presenta muy a menudo sus ideas con mayor claridad. Leamos este párrafo: "Cualquier esquema para el análisis de la naturaleza tiene que colocarse frente a dos hechos, el *cambio* y la *duración*. Hay aún un tercer factor que debe tenerse en cuenta. Lo llamaré *eternidad*. La montaña dura. Pero cuando después de siglos ha sido destruída, desaparece. Si una segunda montaña nace es, sin embargo, una nueva montaña. [32] Todo hecho concreto, toda concrescensia es, en realidad, duración y así cualquier hecho, cualquier cosa, persona u objeto del mundo, nace y desaparece y nada nos queda de ella. Tal es el sentido de la duración. Pero los objetos eternos *perduran*, son eternos, aunque no nos sean siempre presentes: "Un color es eterno. Encanta el tiempo como un espíritu. Va y viene. Ni sobrevive ni vive. Aparece cuando se lo requiere". [33]

Y he ahí que, de pronto, prescindiendo de sus palabras abstractas restituye Whitehead su vida al mundo. La filosofía idealista —tanto inglesa como continental— había desrealizado al hombre y al mundo. Las cualidades secundarias se habían suprimido de la realidad y el mundo de los sentidos perdía su valor. Un mundo descolorido hecho de Categorías, Formas, Intuiciones había tomado el lugar del mundo en que vivimos, del único mundo que tiene, para nosotros, importancia. Con

31 *Proceso y Realidad*, p. 34.

32 *La Ciencia y el Mundo Moderno*, p. 88.

33 *La Ciencia y el Mundo Moderno*, p. 88.

Whitehead recobra el mundo paisaje y el alma hondura; de perfil que era, la realidad se vuelve bulto. Renace el mundo del sentido común, el mundo de los sentidos. No *son* las esencias, no *son* los objetos eternos; simplemente están. ¿Y no es acaso bajo la forma del estar como el mundo se nos presenta en nuestra vida?

Esta experiencia cotidiana no la encuentra Whitehead en la matemática, la encuentra en la más profunda expresión del hombre, en la poesía. Shelley nos muestra vívidamente la elusividad de los objetos eternos del sentido cuando se ciernen sobre el cambio que invade a los organismos. Wordsworth es el poeta de la naturaleza como campo de duraderas permanencias que entrañan un mensaje de enorme significación. También para él están ahí presentes los objetos eternos:

'La luz que nunca fué, en mar o en tierra.' [34]

Presente, en perpetuo movimiento está la entidad real; flotando sobre ella, ingresando en ella, penetrándola, el objeto eterno. Dos extremos de la realidad: lo real y lo potencial; lo pasajero y lo eterno; la duración y la perduración. He ahí los dos extremos del mundo whiteheadeano que sólo cabe concebir unidos entre sí, fundidos entre sí ("interfused"). ¿Mas cuál es la razón de este mundo orgánico? ¿Cómo explicar las relaciones de las cosas entre sí? ¿Cómo entender el sentido organicista de la filosofía de Whitehead?

Prehensión

La entidad que organiza a todas las demás, que constituye su lazo de unión, su sentido, su conectividad, es la prehensión. Veamos como Whitehead precisa, en sus propias palabras, la noción de prehensión. En *La Ciencia y el Mundo Moderno* es dónde podemos encontrar la definición de este término acuñado por el filósofo, así como los motivos que le condujeron a acuñarlo: "La palabra *percepción*, en el uso común, se ve repetidamente teñida de la noción de aprehensión cognoscitiva. Lo mismo sucede con la *aprehensión,* incluso cuando se omite el adjetivo *cognoscitiva.* Usaré la palabra *prehensión* en lugar de *aprehensión no-cognoscitiva*: con ello quiero decir aprehensión que puede o no ser cog-

34 *La ciencia y el Mundo Moderno,* pp. 88-89.

noscitiva".[35] Estas frases de Whitehead definen, en parte, lo que significa la palabra prehensión. Su sentido completo habrá que verlo en lo que nos dice más adelante. Sin embargo, tenemos aquí una de las características de la prehensión. Se trata de un acto cualquiera del hombre o de la naturaleza que no implica conciencia necesaria de sí. Es "aprehensión no-cognoscitiva", es decir, aprehensión que no supone necesariamente el conocimiento. Y así puede entenderse que Whitehead hable de prehensiones en las "entidades reales", sean éstas de naturaleza consciente o no. Una cosa es prehensión, un árbol es prehensión, una conciencia es cociencia prehensiva. En este aspecto no parece alejarse Whitehead de la noción de una conciencia intencional. El mismo nos habla del sentido "vectorial" de la prehensión. Pero la diferencia entre el punto de vista idealista de Husserl y el punto de vista realista de Whitehead es, de hecho, muy grande. Pues no es sólo la conciencia la que prehende, sino que la naturaleza entera es naturaleza prehensiva, unidad orgánica en dinamismo continuo de relaciones. La prehensión es intensidad e intensión, equilibrio y desequilibrio, evolución de las partes con relación a un todo hecho de acontecimientos.[36] El término prehensión es uno de los más felices entre los que usa Whitehead pues indica, de una manera general, refiriéndose a la totalidad de la naturaleza este carácter vectorial que la fenomenología otorga únicamente a la conciencia humana.

En el "esquema categorial" que desarrolla Whitehead en *Proceso y Realidad*, encontramos mayores precisiones para el entendimiento de la prehensión. Veámoslos punto por punto:

"El primer análisis de una entidad actual en sus más concretos elementos muestra que es una concrescencia de prehensiones, que se han originado en su proceso de devenir".[37] En otras palabras ninguna entidad actual o, hablando más generalmente, ningún evento, tienen lo que Whitehead denomina una 'locación simple' ".[38] Pues los eventos nun-

---

35 *La Ciencia y el Mundo Moderno,* p. 70.

36 Para la fenomenología sigue valiendo el principio idealista. Husserl ve en el "yo pienso" el centro subjetivo de todos nuestros actos de conocimiento. Y el *noema* que nos refleja al objeto, no es sino objeto de conciencia. La conciencia, la subjetividad, es, en cambio, para Whitehead, una realidad "emergente". Ya hemos visto que la definía "más bien como super-yecto que como sujeto".

37 *Proceso y Realidad,* p. 35.

38 *La Ciencia y el mundo moderno,* pp. 70-75.

ca pueden ser en sí, si no son, realmente, en otra cosa. No hay realidad inconexa y la idea de una cosa, una conciencia, un objeto que esté simplemente *aquí*, en locación simple, resulta una idea absurda. Cada evento es nexo, es conectividad. Y esta falta de locación simple en el espacio se manifiesta igualmente en el tiempo: "Un acontecimiento tiene contemporáneos. Esto significa que un acontecimiento espejea en sí mismo los modos de sus contemporáneos como un juego de inmediata realización. Un acontecimiento tiene un pasado. Esto significa que un acontecimiento espejea en sí mismo los modos de sus antecesores, como recuerdos que se funden en su propio contenido. Un acontecimiento tiene un futuro. Esto significa que un acontecimiento espejea en sí aquellos aspectos que el futuro lanza hacia el presente, o, en otras palabras, aquellos que el presente ha determinado con referencia al futuro... Estas conclusiones son esenciales para cualquier forma de realismo." [39] Cada entidad actual, analizada en sus elementos, cada evento, dan, como resultado, la muestra de sus componentes activos y dinámicos: el árbol se realiza en tanto pertenece a una clase de árboles, en tanto se encuentra con una tierra que ayuda a su desarrollo, en tanto la lluvia le da vida. Toda realidad es un fuera de sí en la conectividad de una cosa con las demás. Así en el tiempo; así en el espacio. Así, mejor dicho, en el espacio-tiempo. Esta conectividad de las prehensiones se expresa en lo que Whitehead llama "mutua sensibilidad". Cada prehensión sensibiliza en sí, las prehensiones que le afectan y organizan un mundo orgánico en el cual cada "sentimiento" (feeling) se entiende sólo por su posibilidad de ser "sentido" (felt), en la sensibilidad de otra prehensión. [40]

"Toda prehensión consiste de tres factores: el 'sujeto' que está prehendiendo, a saber, la entidad real en la cual esta prehensión es un elemento concreto: el 'dato' que se prehende; c- la 'forma subjetiva' que es el *como* este sujeto prehende este dato." [41] Toda prehensión tiene así un sentido vectorial (el sujeto que está prehendiendo) y significa un tipo de fusividad entre el prehensor y el prehendido mediante el modo de prehensión, que es la "forma subjetiva" de la prehensión. El "como" o "forma subjetiva"

---

39 *La ciencia y el Mundo Moderno*, p. 74.

40 Whitehead no usa la palabra "feeling" en el sentido de un sentimiento de nuestra afectividad, sino en tanto puede significar un notar, un influir, un manifestarse, una cosa en otra.

41 *Proceso y Realidad*, p. 35.

puede variar de manera indefinida según el sentido de la prehensión, según la naturaleza del que prehende, según la naturaleza del objeto prehendido.[42]

"Las prehensiones no son atómicas", dice Whitehead, "pueden dividirse en otras prehensiones y combinarse con otras prehensiones." Y, en efecto, cada prehensión de un objeto, lleva consigo la posibilidad de prehender los elementos de este objeto. La prehensión consciente que se tiene del árbol implica la prehensión de sus hojas, o la prehensión de un recuerdo que me liga a este árbol actual. Porque en realidad, las prehensiones son siempre conectivas. "Las prehensiones no son independientes entre sí."[44] No puede existir la prehensión aislada; no puede existir la pura contemplación de *este* árbol, sino que existe la prehensión del árbol en tanto prehendido en un contexto: la realidad es "contextual" y "conectiva". Cada cosa contiene en acto a otras cosas; cada cosa contiene en potencia a la totalidad de las cosas. Toda entidad actual está implícita en un nexo, es decir, en una constelación de entidades actuales que se implican entre sí, que se atraen o se rechazan, que forman una totalidad orgánica. "La unidad de una prehensión se define como un *aquí* y *ahora*, y las cosas así reunidas hacen esencialmente referencia a otros lugares y a otros tiempos".[45]

RAMÓN XIRAU

BIBLIOGRAFIA SELECTA

Dorothy Emmet: *Whitehead's Philosophy of Organism.*
Rasvihary Das: *The Philosophy of Whitehead.*
Jean Wahl: *Vers le Concret.*
Risieri Frondizi: *Conceptos Fundamentales de la Metafísica de Whitehead.*
John Blyth: *Whitehead's theory of knowledge.*
The Philosophy of A. N. Whitehead (libro en que Whitehead escribe su autobiografía y en que publican estudios de importancia: Dewey, Urban, Northrop, Lowe, Quine, Bixler, etc...).

---

42 Por otra parte varía también el sujeto según el punto de vista. Si se toma como centro subjetivo a este árbol-acontecimiento, el dato de su prehensión podrá ser la tierra-acontecimiento. Pero en circunstancia distinta puede ser la tierra el sujeto y el árbol, u otra realidad, el dato de prehensión.

43 *Proceso y Realidad*, p. 359.

44 *Proceso y Realidad*, p. 395.

45 *La Ciencia y el Mundo Moderno*, p. 71.

DOS ACTITUDES ESCEPTICAS: SAN AGUSTIN Y DESCARTES

El escepticismo ha caracterizado a dos tipos de pensadores: a aquellos cuya preocupación filosófica los ha obligado a un radicalismo de fundamentación que solo puede fincarse en un escepticismo, utilizado éste como método, y estos son los filósofos auténticamente geniales, y por contra y en extremo a aquellos pensadores representantes de las épocas definitivamente decadentes en quienes el escepticismo no se ha significado como método sino precisamente como posición.

Descartes y San Agustín pertenecen, como es evidente, al primer grupo; pero la significación de este método escéptico implica en ambos una actitud diametralmente opuesta. En el Santo significa la humildad, en el Moderno significa la soberbia y la vanidad racional.

Analicemos el por qué de esta afirmación: San Agustín, —recordemos esas hermosísimas páginas de sus *Confesiones*—, toma posición filosófica cuando muy joven aún se afilió a la secta de los Maniqueos. Esta actitud en el Santo fué tan transitoria como en la historia la secta misma. Antes de llegar firme y sólidamente a la luz de la cristiandad pasó por otro mal de su tiempo, —como lo fué el maniqueismo—, pasó por el academismo y ahí aprendió esa actitud escéptica que tanto sirve al filósofo cuando la sabe utilizar dentro de sus dimensiones normales.

El paso de Agustín por el academismo fué transitorio. La interpretación que Cicerón había hecho en su obra *Académicos* fué la doctrina que asimiló el Santo para creer en esta posición equivocada. Los académicos no negaban la verdad de las cosas, tan solo refutaban que existiese un médio de comprobación, de aseguramiento de la misma. Por ello podemos considerar que el antecedente de este escepticismo en Agustín solo lo es de un modo general. La mediocridad filosófica de los académicos la

constatamos por el simple hecho de que no llegaron a madurar su posición en una forma elaborada. No lograron cuajar una fórmula de duda que implicara realmente un acto filosófico original, como ocurre en San Agustín y Descartes. Para los académicos el escepticismo no significa un punto de partida en la meditación, implica tan solo una mediocre actitud de tipo epistemológico. Pero esto es suficiente para San Agustín, y su genio permitirá utilizar su experiencia de su tránsito por el escepticismo académico, para fundir una fórmula que exprese un punto de partida en la filosofía.

Históricamente, al superar el escepticismo académico, critica la exposición ciceroniana de los *Académicos* y escribe el *Contra Académicos* en donde presenta argumentos dialécticos de tipo común. Esta refutación se constituirá en superación en otras obras, años más tarde. El genio agustiniano supo obtener el fruto positivo de sus errores. Qué mejor forma de aprovechar el escepticismo académico que entenderlo como un afán de implantar una base sólida para la filosofía.

La experiencia escéptica en San Agustín, tomada de su tránsito por el academismo, implica no una fórmula que exprese partir de la duda para concluir en el ser; expresa simplemente la necesidad que tiene el Santo de encontrar un sólido punto de apoyo que le permita, con un criterio natural, centrar un antecedente existencial.

Lo que se hace necesario para San Agustín es establecer un sólido punto de partida en la investigación filosófica. Es buscar una evidencia que naturalmente acepte la inteligencia para fincar la posibilidad de la reflexión filosófica. Siente San Agustín la necesidad de iniciar su meditación partiendo de un punto que resulte indubitable. En este sentido el antecedente se finca en la actitud escéptica que asumió durante algunos años. Pero su genio le permite hacer a un lado la pobre actitud de duda, para superarla con una evidencia existencial: la imperfección del hombre lo coloca constantemente en posibilidad de error.

Si la filosofía es un afán de penetrar en la realidad, fincando una noción de lo que sea el mundo y la vida; si la filosofía es el anhelo más íntimamente humano de entender la realidad tal y como se nos presenta, no a mi modo particular, sino en una proyección de conocimieto universal, resulta natural que el hombre dedicado a estos menesteres se afane en que el punto de partida sea sólido e inconmovible. Y qué punto más sólido que encontrar una noción evidente que finque mi ser, desde el cual se va a estructurar esa cosmovisión. Si el filósofo se afana en proyectar su yo

diáfanamente, sin deformaciones subjetivas, en la realidad, para tomar una perspectiva auténtica de ella, es necesario que ese afán lo inicie fincando su yo en una sólida afirmación.

Así pudo llegar Agustín a afirmar: si me equivoco, soy. El equivocarse supone reconocerse como un sujeto imperfecto, en el cual la actitud derivada de su propia naturaleza implica la equivocación, el aceptar como verdaderas cosas que no lo son y viceversa. El argumento que lo lleva dialécticamente a la afirmación de su ser, es el antecedente de reconocer sus imperfecciones; mas que sus posibilidades, su potencia de error; si estoy sujeto a equivocarme es porque soy; así califica San Agustín, mediante esa afirmación, las características propias de la naturaleza humana, su limitación de ser. No obstante que de todos los seres de la naturaleza el hombre es el único capaz de tomar conciencia de sí mismo, tiene además el mérito de tomarla dentro de sus limitaciones naturales.

Si me equivoco soy, es la afirmación del ser que humildemente reconoce su situación en el cósmos; tiene el hombre el privilegio excepcional de tomar conciencia de su ser y fincar una percepción sólida del mundo y de la vida, pero debe aceptar como antecedente de su afirmación la capacidad de equivocarse.

Marcel nos dice ahora que la filosofía implica una actitud concreta, una actitud que yo realizo, pero ello no niega que si la estructuro sólidamente, se impregna de las notas esenciales de éste ya que la elabora. Y entre sus notas está la universalidad, sin necesidad de recurrir a artificios tan sutiles pero que nos alejan tanto de la realidad como un *ego* trascendental a lo Kant.

Por ello San Agustín se vió obligado —obligación filosófica— a fincar ese punto de partida, dándole la importancia que amerita en una reflexión filosófica, sin proyectarlo a una dimensión exagerada como lo hace Descartes siglos más tarde. Porque si bien es importante consolidar el punto de partida, más lo es, posteriormente, estructurar una concepción del mundo y de la vida. Por eso, dentro de la obra agustiniana el tema de esta meditación inicial no ocupa la importancia que en la reflexión cartesiana. Para el santo lo importante no es tanto el punto de partida como la meta a la que lleguemos.

El hombre es un ser operante, y raquítica filosofía será aquella que desmedidamente se preocupe en fundar la reflexión que la inicia, en menoscabo de su desarrollo. San Agustín da a la filosofía misma la medida

propia que le corresponde. En todo hombre hay un deseo evidente y constante de explicarse mediante su razón lo que es el mundo y la vida, concepción que le significará un antecedente de su acción, la cual lo llevará o desviará a la consecución del fin propio de su naturaleza. Pero si esta exigencia surge con presión racional, junto a ella hay otras que imperativamente lo llevan a actuar. Cuando el hombre se sitúa dentro de la realidad, dentro de las proporciones que objetivamente le corresponden, sabe dar a este afán filosófico el lugar que le corresponde. Pero cuando el hombre se desborda y quiere constituirse en centro de la realidad, es natural que el punto de partida racional de la filosofía se constituya en tema no sólo de primera, sino de exagerada magnitud.

Descartes, de ahí su genialidad, representa la mentalidad de su tiempo, y en múltiples aspectos se adelanta a la historia, la cual estará matizada durante muchos años de los rasgos que evidenció Descartes en su pensamiento.

Las épocas de crisis significan el momento en que los hombres cancelan la vigencia a las ideas que les explican el mundo y la vida y buscan, sin hallarlas, nuevas ideas positivas. Tanto Agustín de Hipona como Descartes del Perrón viven dos épocas de crisis. Pero, qué diferente manera de vivirlas. San Agustín es el hombre que va a resolver una crisis situando a lo humano en el lugar que adecuadamente le corresponde en la realidad, va a dar vigencia a un conjunto de ideas que los hombres de su siglo y de los venideros aceptarán, y vivirán en función de ellas. No se trata sólo de la filosofía que expresa y académicamente propone el Santo en sus diversos escritos. Se trata de eso y algo más: es la actitud con que el Santo va a vivir; es la manera no sólo racional con que va a entender las cosas; es la actitud vital, implicando con ello la comprensión racional y la lograda a través de las otras facultades del hombre, con respecto del mundo, que es él mismo, y lo que lo rodea.

En cambio, Descartes es el pensador cuya obra tipifica una época de crisis que se resuelve colocando al hombre, y sectariamente a su razón, como centro de la realidad. Qué excesos va a significar este modo de entender las cosas. Basta que pensemos en los sofismas de un Hegel, que trágicamente engendraron en lo político los totalitarismos. El reinado de la razón, cuando ésta pierde los límites normales de su acción, se constituye en una vulgar tiranía que desorbita al hombre y lo aniquila en su vana fatuidad.

Para caracterizar por contraste la actitud del ilustre pensador francés del siglo XVII veamos como el horizonte que el hombre toma en su afán de comprensión de la realidad, es de dos tipos. Uno de ellos implica una actitud espontánea, natural, dócil ante la realidad que se le muestra. El ejemplo más egregio de esta actitud es Aristóteles que mediante ella elabora una formidable concepción realista.

La otra actitud es la del hombre en quien ha entrado el virus de la suspicacia; es el hombre que ante la realidad y sus semejantes asume una posición de cuidado; les teme, empieza a creer que esa realidad y esos semejantes lo engañan. El hombre se ha sobrevalorado, se quiere constituir en centro del cosmos y como reconoce su debilidad, sus limitadas potencias, la falta de elementos que le permitan el control de esa realidad, hace reaccionar a esa debilidad en forma de suspicacia. Si de inmediato me doy cuenta de mi debilidad ante el cosmos, si veo mi pequeñez ante la realidad, pero no quiero aceptarla, si confío vanidosamente en que podré constituirme en su amo y señor absoluto, necesito asumir una actitud crítica en la que mediante la desconfianza logre yo fundamentar una sólida posición de control.

Así se elabora antes que una ciencia, un método científico que nos asegure —se cree— el control absoluto de ese sector de la realidad que va a estudiar cada una de las ciencias. No sólo las ciencias, toda la organización económica, política y social se va a estructurar en función de este afán de control y dominio absoluto que obliga al antecedente de una actitud crítica.

Descartes otorga toda su reflexión filosófica a servir ese nuevo falso ideal del hombre: el dominio de la realidad por la inteligencia. La Edad Moderna en sus primeros siglos tiene como epígono definitivo a este filósofo francés, cuyo mérito, debemos expresarlo, no sólo radica en representar a su época, sino en representarla genialmente.

En el pensamiento de Descartes, junto a este tono de crítica negativa que venimos utilizando para exponerlo, debemos expresar también que constituyó la posibilidad de grandes jalones en la cultura moderna. Esto no es otra cosa sino reconocer la característica propia con que el hombre actúa en el horizonte histórico. En un radicalismo falso como en el que se situó Descartes, su filosofía permite, no obstante, la elaboración de nuevas aportaciones —auténticas— en ese afán permanente del hombre por penetrar la realidad. Cuando el hombre aporta su pensamiento a explicar

la realidad dentro de un radicalismo como el que caracterizó a Descartes, la posibilidad de error es extraordinaria, mas junto al reconocimiento de esa falla captamos el extraordinario jalón que permitió dar la reflexión cartesiana.

Pero, centrándonos en el escepticismo cartesiano: el filósofo se cree engañado por todos, sus propios sentidos le pueden ofrecer datos falsos. Y así surge la preocupación del ego. Lo importante ya no es que el mundo en sí no sea, sino que los informes que yo recibo no sean auténticos. Este yo engañado necesita encontrar una evidencia y la encuentra en la duda, la cual supone un ser pensante. Ahí está el descubrimiento, porque la evidencia, lo axiomático es un sólido punto de partida. Al menos, eso nos indica la matemática, la cual para Descartes fué la ciencia modelo. Y no podía ser de otro modo. Ella trabaja con seres creados por la inteligencia y constituye un sistema que va a funcionar como paradigma. Si el afán es estructurar sólidamente —racionalmente— el conocimiento de la realidad, habrá que seguir el modelo de la ciencia estrictamente racional. Pero veámoslo claro: la Matemática se presenta en Descartes con máximo rigor de exigencia científica, como ciencia modelo, precisamente por ser una ciencia estrictamente racional, por ser un producto puro de la inteligencia. Si queremos que el mundo y la vida se nos presenten claros y distintos, debemos ser congruentes y utilizar para su explicación un método y una ciencia como la matemática, mas no por su rigor objetivo, pues éste le viene precisamente por ser una ciencia de seres de razón.

Sintetizando y regresando fundadamente a nuestras primeras afirmaciones: San Agustín y Descartes utilizan el escepticismo como el método propio para fincar el primer principio que ha de dar firmeza al edificio filosófico. ¡Pero qué actitudes tan diferentes implican ambos!

Agustín reconoce su deficiencia ontológica: si me equivoco, soy. Humilde aceptación de nuestra naturaleza.

Descartes parte de considerar su yo como el centro, como el punto importante de la realidad, y quiere que no le engañen: si dudo, pienso, y si pienso soy. Vana soberbia que le hará caer en la cruel reclusión del pensamiento.

ALFONSO ZAHAR VERGARA

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

HOGARTH, David George.—*El Antiguo Oriente*. Breviarios del Fondo de Cultura Económica. Núm. 49. Traducción del inglés *The Ancient East* de Jorge Hernández Campos. México-Buenos Aires, 1951. 154 pp.

La estructura general del opúsculo de Hogarth es esta: una Introducción en la cual explica qué entiende por Oriente (lo que los griegos de la época de Herodoto por él entendían), qué por Antiguo y las relaciones generales con la prehistoria y la protohistoria. Señalado el límite hasta el cual debe remontarse, parte del año 1000 a. C. y, dividiendo de dos en dos siglos "arbitrariamente" (p. 10) hasta la aparición del Cristianismo y sus inmediatos antecedentes en un apretado e interesante epílogo.

El método de desarrollo y exposición, a sabiendas de que Hogarth ha participado en excavaciones en Egipto, Creta, Chipre, Milo y Siria, es un método por "intervalos" en el tiempo y en el espacio, pues, a la división por cada par de siglos corresponde la división del área examinada del Asia occidental; así, en cada intervalo de tiempo trata del Asia Menor, de la Armenia, de Siria, de Arabia, de la Mesopotamia y de Irán, dándonos una idea clara de la vida, coexistente en el tiempo y en el espacio ya de suyo, del antiguo oriente.

Hay que hacer notar que el historiador ha captado desde el primer momento de su opúsculo el hilo conductor de toda la historia oriental: la religión. Bajo el detalle minúsculo de pequeños pueblos y luchas entre ellos, sea por ejemplo, la "razzia" o "excursiones anuales de rapiña" (p. 11) a las que los árabes fueron muy afectos, las ideas religiosas servían de fondo vital. Así, aquel supermonoteísmo de los pueblos vagabundos de la Mesopotamia que consistía "en la creencia de que, por muchos dioses tribales y locales que exsistan, hay una deidad suprema que no sólo es singular e indivisible, sino

que mora en un punto solitario de la tierra. Su morada puede cambiar por un movimiento en masa de su pueblo; pero, fuera de eso, nada más podría conmoverla, y no puede tener verdaderos rivales en poderío supremo" (p. 16). Estas ideas vinieron a residir en Babilonia, la santa sede del oriente.

Sobre este fondo de religiosidad, aparecen y desaparecen los imperios, sin que, entre los hatti, los egipcios, los babilonios, etc., acontezca nada que valga la pena de tomar en cuenta. Lo único que hay que recalcar es que en el 800 a. C. entre los medos, aparece la religión de Zoroastro, "quien convirtió a su gente, de adoradores de los elementos, a una creencia espiritual en una divinidad personal; reforma con la cual acrecentó la posición social de su pueblo y le dió cohesión política" (p. 49). Por esta época también, relata Hogarth, se dividen los hebreos: los del norte de los del sur de la Palestina, debido a las ideas y prácticas religiosas. "El monoteísmo antropomórfico, que las tribus del sur llevaron de Arabia, tuvo que luchar en Galilea con el politeísmo teriomórfico, es decir, la tendencia a encarnar las cualidades de la divinidad en formas animales" (p. 52).

Llegamos al año 600 a. C. y la novedad que nos trae la historia, no ha de ser tanto religiosa como política, ya que en estos siglos de dominio de los medos y caldeos, de la desaparición del antiguo imperio asirio (Cf. p. 63 y ss.) y creación, a la vez, de un nuevo y poderoso reino asirio por Tiglathpileser que concibió la idea, por primera vez, de crear un ejército, no de redadas de campesinos, sino de soldados de profesión pagados y permanentes. Siria se convierte, con esto, rápidamente en una potencia ofensiva jamás vista (Cf. p. 65 y ss). Con los éxitos obtenidos sobre Mesopotamia, Babilonia y Damasco —hasta entonces inexpugnable—, empezó a "soñar con un imperio universal, primera sociedad en el mundo que concibió este ideal inalcanzable" (p. 65). Mientras todo esto pasaba aquí, en Grecia se preparaba un nuevo tipo de concepción que había, muy pronto, de entrar en juego con el modo religioso del Oriente. La filosofía griega nacía con Tales, Anaximandro, Anaxímenes y, la poesía tenía a Safo de Lesbos (Cf. p. 88 y ss.).

Entra el año 400 a. C. y el Oriente se manifiesta a la luz de la historia escrita por los griegos. Solón, Hipias, Temístocles, Alcibíades van al Oriente; médicos griegos van a Persia y Herodoto de Halicarnaso a Babilonia y Siria (Cf. p. 92). Pero no sólo, sino que por primera vez se presentan los griegos al faraón saíta, Psamético. ¿Qué de nuevo sucede, junto a la entronización de Siro en el imperio persa, a la nueva organización de este mismo imperio por Darío que permite, entre otras cosas, la libertad de creencias

y con ésta, la esperanza bien fundada de los judíos de restaurar su estado? Cierto que el imperio Persa posibilitó el nuevo auge de Jerusalén y con ello, la libertad para que el pueblo judío, más que una nación se convirtiera en un "pueblo-iglesia" (p. 106). Cierto que el Asia hasta aquí estudiada por Hogarth cayó en poder de los persas; pero, en la Grecia filosófica de Mileto se fraguaba también la religión de la "pasión individual y comunal por la libertad" (p. 109) incompatible con el mundo persa. Lo que ocasionó las primeras luchas entre persas y griegos. Primero en Mileto, después, las derrotas sufridas por los persas en Maratón, Salamina y Platea (Cf. p. 11)). ¿Cuáles fueron las consecuencias de estas victorias en el espíritu griego? La "conciencia de su valor combativo tanto en la tierra como en el mar", la desaparición del temor a las grandes superioridades numéricas y la disipación "del misterio que hasta entonces había magnificado y escudado el poderío oriental". En definitiva, "Persia había puesto los cimientos y promovido el desarrollo de una nacionalidad griega en una ambición común dirigida contra Persia . . . " misma. (Cf. p. 113).

Viene el momento en que aparece en la historia Filipo de Macedonia con su "inagotable energía", con su "inquebrantable persistencia e inmenso talento organizador en la tarea de formar una sola nación armada que superara a las muchas comunidades de la Hélade" (Cf. p. 126). Después de sus múltiples batallas que llegaron a dominar hasta Perinto y Bizancio (Cf. p. 126) fué nombrado por el "Congreso de Corinto capitán de todos los griegos para efectuar la venganza secular de la Hélade contra Persia" (p. 127), lo que no pudo hacer porque cayó asesinado por un enemigo privado. Alejandro, su hijo, le sucedió en el mando y éste se dirige contra Persia en el año 334 a. C. Hogarth describe con precisión y concisión la fuerza y el genio militar que tuvo que desplegar Alejandro, así como las dificultades, no sólo militares sino hasta del enfrentamiento de dos modos distintos y encontrados de ver el mundo: el racionalismo griego y la religiosidad oriental. De modo que salvadas estas dificultades se decide la suerte del imperio persa y con él del Oriente antiguo, en la batalla de Arbelas (Cf. p. 133). Todo quedó en manos de Alejandro y, lo que se propondrá ahora, ha de ser "la unión de Oriente y Occidente en un mundo indivisible, habitado por pueblos unidos" (p. 134). Hogarth hace en las siguientes páginas un análisis penetrante acerca de lo que significó la breve victoria (diez años más y muere Alejandro) militar del macedonio en el campo político, cultural y religioso. Así, sobre la incompatibilidad del ideal de la ciudad-estado griega en el Oriente: "implica-

ba" —ésta, la ciudad-estado— "el reconocimiento por parte del individuo de que la sociedad tenía un derecho irrevocable y virtualmente exclusivo sobre su buena voluntad y buenos oficios" (p. 139). Lo que implicaba el helenismo como actitud humanista, esto es, actitud racional del espíritu (Cf. pág. 142), incompatible a todas luces con los dioses que "pululaban y se atropellaban en el Oriente" (p. 145).

¿Qué frutos sazonaron para la historia nuestra de estas aventuras macedónicas? La historia oriental tenía como fondo vital o hilo conductor la religiosidad (Cf. p. 145) en varia escala o medida. La historia occidental que nacía en Grecia, en Mileto y Atenas, la "irreligiosidad" de la razón, el racionalismo (Cf. p. 144). La conjunción de Oriente y Occidente dió el cristianismo. Dice Hogarth: "En una palabra, los griegos sólo contaban con su filosofía para ofrecerla a la religiosidad del Oriente. Pero una filosofía de la religión es un complemento de la religión, una influencia modificadora, no un sustitutivo suficiente para satisfacer el ansia instintiva y profunda de la humanidad por Dios . . . " (p. 146), y continúa: "el oriental que combinaba el instinto religioso del Asia con el espíritu filosófico de Grecia, o sea orientales como (para mencionar dos nombres verdaderamente grandes) el apóstol estoico Zenón, fenicio de Chipre, o el apóstol cristiano San Pablo, judío de Tarso" (p. 147).

Cierra Hogarth su interesante opúsculo con la interrogante de la deuda de Europa, de Occidente, para con el Oriente. Pero en verdad el "más" (Cf. p. 154) de esta pregunta no interesa tanto, al menos para nosotros ahora, como su entrecruce y armonía.

Isaías Altamirano

Las Casas, Fray Bartolomé de.—*Historia de las Indias*. Edición de Agustín Millares Carlo, y estudio preliminar de Lewis Hanke.—Fondo de Cultura Económica. México-Buenos Aires, 1951.

El Fondo de Cultura Económica nos ofrece esta meritísima edición de la "Historia de las Indias", de Fray Bartolomé de las Casas. El profesor y erudito español don Agustín Millares Carlo, con la garantía de su docta preparación, de su pulcra finura de historiador, de su siempre noble actitud espiritual, ha acometido esta tarea de preparar y dirigir la edición de un libro

tan discutido en todas las épocas y de tanta trascendencia para la historia americana, en la acción de los conquistadores españoles.

La "Historia de las Indias", de Fray Bartolomé de las Casas, así como toda la documentación histórica que nos ofrecen otros libros, como los de Bernal Díaz del Castillo, o los de Fernández de Oviedo, y tantas otras referencias históricas, interesando a toda la humanidad, ante el hecho portentoso, gigantesco, del descubrimiento y colonización de América, nos interesa especialmente a los españoles e hispano-americanos.

Y ha llegado la hora de que los hechos se ofrezcan en un contraste histórico, imparcial, sin pasiones políticas, esforzándonos por encontrar la verdad en nuestras conclusiones. Por eso nos complace ver a un historiador norteamericano, el señor Lewis Hanke, que publica un estudio preliminar a la Historia de Las Casas, haciendo un examen minucioso de todos los aspectos o tópicos más interesantes que pueden destacarse, a la luz de la historia.

El profesor Millares Carlo, con la paciencia y la técnica, unidas al amor de su vocación erudita, fué descifrando el texto manuscrito, párrafo a párrafo, tal y como lo escribió el discutido dominico del siglo XVI. El señor Millares hace las observaciones a esta edición y dice: "Las correcciones autógrafas son muy numerosas en el manuscrito que ahora publicamos; lo son así mismo las adiciones al texto, que con una señal de llamada en los lugares correspondientes del mismo, se consignan en ambos lados de las páginas y llegan a ocupar a veces sus márgenes superior e inferior." Y aún añade: "tratándose del propio original, lo mejor hubiera sido transcribirlo con la mayor exactitud posible; nos decidimos a modernizar la ortografía del autógrafo, siquiera conservando algunas formas típicas del lenguaje de su autor".

Señala el transcriptor otras dificultades, como la de la redacción del índice analítico. "Compilarlo en la forma más completa y detallada era imprescindible; nos pareció oportuno, para no cargar de notas el texto, relegar al índice en cuestión las noticias acerca de los autores citados por Las Casas a lo largo de sus tres libros."

El señor Lewis Hanke al estudiar a Las Casas, como hombre, dice que "ningún contemporáneo suyo nos ha dejado una descripción de su aspecto físico y ningún pintor lo retrató".

Hacer su retrato a la luz de la psicología moderna, nos podría facilitar muchos puntos de vista para juzgar de su actitud y de su pensamiento, aparte de conocer el medio, su familia o sus circunstancias, como nos sucede, verbigracia, con Carlos V o con Hernán Cortés. Aquel fraile dominico nunca nos

habló de sí mismo. Y todo lo que hagamos serán meras conjeturas, a través de lo que escribió en sus libros.

Otro aspecto en la obra de Las Casas es su sentido jurídico. No olvidemos que en las cortes medievales de España se imponían ciertas limitaciones al poder real, por medio de solemne juramento; el padre Mariana, jesuíta, legalizaba el tiranicidio, ante los ojos de Dios y el padre Vitoria, fundaba el Derecho Internacional.

Las Casas se preguntaba: ¿qué es lo que hace legítimo el gobierno de España en América? Apela a la historia y dice que los reyes de Castilla, a quienes Dios confió el gobierno de América, no tienen otro carácter que el de rectores o administradores de los negocios públicos. Y en su "Historia Apologética", refuta la teoría de Aristóteles de que cierta clase de seres humanos son esclavos por naturaleza. Y considera que todos los pueblos, tanto los españoles, o los indígenas americanos, son seres iguales en estado de cultura de diferente desarrollo. En este mismo sentido se inspira para la redacción de su famoso opúsculo "Brevísima relación de la destrucción de las Indias", consiguiendo de Carlos V, por algún tiempo, la abolición de las odiosas encomiendas.

Lo que sí está probado es que las estadísticas de Las Casas eran fantásticas: afirmaba que habían muerto de quince a veinte millones de indios, cuando probablemente no existiría entonces en toda América tanta población El escritor mexicano don Agustín Rivera decía que los refutadores de Las Casas hacían hincapié en sus errores de número, pero no en sus verdades esenciales.

Un hecho importante es que Las Casas no quiso que su "Historia de las Indias" se publicase hasta después de transcurridos cuarenta años después de su muerte. Así lo expresó en su carta de noviembre de 1559, legando el manuscrito a los dominicos de San Gregorio. Tardó su "Historia" más de trescientos años en imprimirse y cuatro siglos para publicar el manuscrito original. El crítico moderno Cecil Jane dice que Las Casas prefirió que su Historia se publicase muchos años después de su muerte, porque su "falsedad se haría patente", porque aún vivían los actores y podrían refutarle.

Otro historiador argentino contemporáneo Rómulo D. Carbia, trató de convencer de que Las Casas había falsificado documentos y mentido en muchas cuestiones. Dice que Las Casas forjó la carta de Colón de 1498, y el Diario, la carta de Toscanelli, la vida de Colón, por su hijo Fernando, etc. Pero el señor Carbia nunca presentó las pruebas.

El señor Lewis Hanke dice que Las Casas "tuvo un gran defecto: no puede aceptarse su testimonio en cuanto se trata de indios muertos o maltratados. Y sí cierta la pintura que se hace de los primeros contactos de indios y españoles". Y cita a Pedro de Rentería, amigo del dominico, que habla de un capitán general y de un indio, llegados a tan vivo afecto y amistad, que intercambiaron sus nombres.

La primera crítica de importancia contra la obra de Las Casas fué debida al escritor inglés que ya mencionamos. Cecil Jane. Así dice en un artículo del "Times Literary Suplement", que Las Casas tuvo "deliberada mala fe y desprecio de la verdad, y que estaba delirante". Pone en duda que Las Casas consultara los manuscritos que cita, y que no existieron nada más que en su imaginación.

En cambio, la señora Irene A. Wright, estudió a fondo el Archivo General de Indias sobre los manuscritos de los primeros tiempos de Cuba, y declaró: "No voy a emprender la defensa de las apreciaciones numéricas del buen clérigo, pero su relato de los hechos de ocupación de Cuba no difiere de los documentos que yo he visto, ni estos documentos me dan motivo alguno para suponer que fueron exageradas sus conmovedoras descripciones de crueldad de los españoles con los aborígenes de aquella tierra."

Podemos acusar, según Hanke, a las Casas, de falta de organización y sentido de la proporción, pero tuvo superioridad sobre otros historiadores, por la amplitud de sus informaciones y fuentes. Bernal Díaz es un soldado de Cortés, que escribe sus propios recuerdos; López de Gomara nunca vió el Nuevo Mundo y se basó en los documentos de Cortés; Fernández de Oviedo utilizó documentos y estuvo en América, pero su obra es inferior a la de Las Casas.

De todas formas, cualquiera que sea la opinión de los historiadores —desgraciadamente casi siempre es opinión, que quiere decir interpretación subjetiva— debiera fundamentarse en los hechos, en la medida que estos hechos pueden ser probados en la distancia del tiempo y la insuficiencia de las fuentes.

Con bien marcado espíritu objetivo se halla inspirado el estudio preliminar que hace el profesor Lewis Hanke a esta edición de la Historia de las Indias", de Fray Bartolomé de Las Casas, digno de ser leído con especial atención.

Y en cuanto a la presentación del texto y el cuidado de la edición del profesor Millares Carlo merece los mayores elogios. La obra editada bien merecía este cuidado.

ISMAEL DIEGO PÉREZ

STEIN, Edith.—*Endliches und Ewiges Sein.* Ed. Herder, Friburgo y Nauwelaerts, Lovaina, 1950, XII + 497 pp.

Edith Stein nació en 1891 y murió en 1942 en un campo de concentración nazi. Fué discípula de Husserl y su ayudante en la Universidad de Friburgo, tiempo en el que publicara importantes trabajos en el *Anuario de Filosofía e Investigación Fenomenológica.* Hacia 1928 se convirtió al catolicismo (era de origen judío) y se hizo monja carmelita. Hasta el año de su muerte profesó con el nombre de Teresa Benedicta de la Cruz. En *Endliches und Ewiges Sein, Versuch eines Aufstiegs Zun Sinn des Seins* (*El ser finito y el ser eterno, Ensayo de elevación hacia el sentido del ser*), su obra fundamental terminada en 1936, corre el pensamiento por cauces estrictamente religiosos, ortodoxos que, ciertamente, proceden de fuentes tomistas. La mística española, a través de San Juan de la Cruz, determina también el carácter del libro. La polémica de la fenomenología con el tomismo —de que hablan los editores— se reduce, según nuestro parecer, a referencias más o menos frecuentes a la obra de Husserl. También abundan las citas de Heidegger, lo cual no significa sino que el pensamiento católico se ve obligado a establecer un diálogo forzoso con la filosofía fenomenológico-existencialista que le disputa el terreno, es decir, gana adeptos, esgrimiendo armas o instrumentos "ontológicos" más efectivos que los ya enmohecidos de la escolástica. La misma autora declara en el prólogo (p. XII) sus relaciones con Heidegger. Fueron estrechas cuando ambos coincidieron en Friburgo. Más tarde, la vida los llevó por caminos diferentes y Stein perdió de vista *El Ser y el Tiempo* (que le había causado una "fuerte impresión") y sólo al redactar su ontología "surgieron los recuerdos" heideggerianos. De esta manera sintió la necesidad de "confrontar esfuerzos tan disímiles en relación con el sentido del ser", en lo cual tuvo buena parte la obra de Hedwig Conrad-Martius, según lo confiesa la monja carmelita.

Sirva como ejemplo de tal confrontación el siguiente párrafo:

> "...Me sé sostenido y tengo así calma y seguridad no la seguridad autosuficiente del hombre que pisa con fuerza suelo firme, sino la dulce y tierna seguridad del niño que es llevado por brazos vigorosos, seguridad que considerada objetivamente no es menos racional. ¿O sería 'racional' el niño que viviera constantemente con la angustia de que su madre lo puede dejar caer?" (P. 57).

En estas líneas contrapone al *Dasein* angustiado de Heidegger, un *Dasein* seguro y sosegado, al *Dasein* que pende en vilo sobre la nada, otro llevado amorosamente por quien le ha dado la existencia. Tales líneas —así como otras en que se argumenta contra la angustia existenciaria aduciendo su carácter patológico— no constituyen evidentemente una refutación de Heidegger, pues nunca una filosofía idealista (y la de Edith Stein lo es en el más alto grado, a pesar de ostentar el mote de realista) puede rebatir con amplia autoridad a otra filosofía idealista (y la de Heidegger lo es a pesar del mote de *Existenzphilosophie* que ostenta). La mejor refutación de cualquier idealismo— existencialista o tomista— se encuentra en la misma praxis, sobre todo en la *umwaelzende Praxis* de que habla Marx.

Lo que hace Edith Stein es descargar la finitud del Yo (el *Dasein* de Heidegger) sobre la supuesta infinitud del Ser Eterno, hacer valer la contingencia como una prueba de la Necesidad necesaria de Dios (prueba *a contingentia homine*, diríamos) y, claro, encontrar de este modo la paz espiritual.

Lo más que puede replicar a esto el existencialismo es que la madre Teresa Benedicta de la Cruz ha elegido una forma de "impropiedad" o, como diría Sartre ha elegido bajo el signo de la "reflexión cómplice". Sin embargo, el Landgrebe de *Fenomenología y Metafísica* y, desde luego, el Heidegger anacoreta de la Selva Negra, aplaudirían sin reservas, porque realmente hay nimia diferencia entre la madre Benedicta de la Cruz que se acoge con fervor al Ser Eterno y el "filósofo" que puede escribir sin rubor: "el caos es lo sagrado". Un comentador idealista —por ejemplo Fritz Joachim von Rintelen— señalaría que mientras uno anda las vías *clásicas* del pensamiento, el otro va por vericuetos del pathos romántico. Pero ambos llegan a la misma meta: el Ser inabarcable.

En el fondo subyace una concepción mística o mítica del hombre que los enlaza con el pensamiento medieval y pagano-religioso. Seguramente Sartre y Merleau —que hacen "profesión de fe ateísta"— no son tan ajenos como parece a tales campanudas teologías. Simplemente las condimentan con las sales y pimientas psicoanalistas, hegelianas y hasta marxistas. El resultado es que su filosofía puede antojársele al lego "revolucionaria", en comparación con las tomistas o neo kantianas.

La Summa —más que ontología— de Edith Stein es particularmente famosa entre los neoescolásticos por su teoría del acto y la potencia, así como por el uso de la *Wesenschau*. Se dice también que realiza la "unión de dos mundos separados antes por un abismo; el mundo de la filosofía cristiana (re-

velación sobrenatural) y el de la filosofía Moderna (revelación natural, teoría del conocimiento puro y ciencia autónoma)". Y no la realiza, porque no hay nada que unir. Es una alternativa: o la ciencia o la religión, o el conocimiento o la fe, la verdad o la falsedad. Pero si el libro de Edith Stein tiene poco de científico o de verdadero es en cambio un libro piadoso. Su final lo comprueba plenamente:

> "... se puede y se debe hablar de la humanidad como del cuerpo místico de Cristo, en el sentido más restringido; porque la humanidad es la puerta a través de la cual la palabra de Dios ha entrado a la Creación y la naturaleza humana la ha recibido. Unicamente con los hombres, no con la naturaleza vil ni con los ángeles, se halla en unidad de nexo de descendencia. Como cabeza de la humanidad, humanidad que une en sí lo superior y lo inferior, es Cristo la cabeza de toda la Creación."

JOAQUÍN MACGRÉGOR

GIBB, H. A. R.—*El Mahometismo.* Breviarios del Fondo de Cultura Económica. Núm. 58. Traducción de M. Villegas de Robles. México-Buenos Aires, 1952. 171 pp.

Pormenorizada investigación histórica y sociológica es la de este libro cuyo autor es el famoso arabista inglés profesor Gibb, de la Universidad de Oxford. Mas quien lee este libro halla no pocos pasajes en que el espíritu de su autor rebasa los lindes apuntados para alcanzar un nivel propiamente de filosofía de la religión, si bien a modo de meras sugerencias y en forma esporádica. La lectura es amena desde el primer capítulo, y el interés se acrecenta de la mano de la sugerencia a hacer un paralelismo entre los sentidos místicos de oriente y occidente.

Consta la obra de diez capítulos, cuyas páginas revelan la técnica de *cierres* constantes en la exposición, partiendo del área sociológica e histórica a la personalidad central de Mahoma, para luego exponer su obra en relación con las consecuencias sociales del Islam.

En el primer capítulo, *Expansión del Islam,* trata ciertos paralelismos en la evolución del Islam y en la del Cristianismo. Se ocupa también, de un modo

claro y conciso, del fenómeno histórico de la subordinación de la vida intelectual a la autoridad de la religión. Adelantando las fluctuaciones y vicisitudes políticas del Islamismo en su expansión, supone el proceso evolutivo de ésta, y dentro de éste se ocupa de las relaciones entre la Ley Sacra, el elemento rígido de las religiones, y la intuición espiritual del individuo, elemento flexible. En relación con ello habla de los místicos como misioneros individuales, y de los místicos como miembros ya de hermandades organizadas. Presenta el área de máxima expansión que tuvo el Islamismo hasta Africa, India e Indonesia, Asia Central, Turquestán, China y regiones del Sudeste de Europa, y concluye haciendo ver cómo la expansión del Islam "ofrece un paralelo que recuerda al trabajo de las organizaciones monásticas en la Europa Central y septentrional" . . . "Pero la actividad misionera muslímica fué siempre peculiarmente individual e irregular".

El segundo capítulo se ocupa de la personalidad creadora de Mahoma haciéndola resaltar sobre el fondo social y connotado de ella su extraordinario genio político. Gibb justifica su punto de vista expresando que "La tarea de la investigación histórica consiste en estudiar y dilucidar esta relación entre el genio y su medio ambiente". Pero a pesar de que nos presenta al genio político de Mahoma, Gibb considera que el propósito fundamental de Mahoma fué siempre exclusivamente religioso. En las páginas de este segundo capítulo se agudiza el interés cuando Gibb nos presenta a Mahoma como hombre *auténtico,* criticando aquellas apreciaciones que han errado al querer identificar al predicador con el hombre.

En el tercer capítulo Gibb trata de reencontrar la personalidad auténtica de Mahoma a través del Corán, a propósito de lo cual hace surgir el fondo ideológico de Mahoma expresado en el Corán, considerando además las influencias externas a las ideas religiosas ahí contenidas. Es, en este pasaje, donde el lector puede apreciar cómo la investigación del arabista inglés rebasa los marcos de lo sociológico y lo histórico para adentrarse en consideraciones de filosofía de la religión, como en el pasaje que dice: "Lo que distingue al creyente es el siempre presente temor de Dios, y lo contrario es la "negligencia" y "frivolidad". Concluye este capítulo, con una exposición de las bases de la teología y la ética muslímicas, señalando que "El Corán oscila entre las concepciones de predestinación y libre albedrío, según que los versículos pertinentes se dirijan a la multitud indiferente o al grupo de los creyentes." Por último, redunda sobre el contenido y forma del Corán, terminando con su interpretación y exégesis.

En el capítulo cuarto Gibb prosigue su investigación sobre el Corán, pero enfocando, ahora, el estudio sobre la doctrina y el rito; el sentido general de estos pasajes en la exposición de la intuición mística del Corán y su dogmática. Resume las doctrinas y obligaciones prácticas que constituyen la esencia y aspiración de la vida religiosa muslímica. Considera los fragmentos principales del Corán señalando la evolución y sentido de los conceptos centrales que lo integran. Está subdividido el capítulo en diez partes: en la primera considera la ampliación de contenido que Mahoma dió al concepto de un Dios (Allah), concepto que existía ya con anterioridad en los árabes, y que él maduró substituyendo a la vaga y lejana figura, por la creencia más firme de un Ser intensamente real, aunque trascendente, Creador y Sostenedor del Universo. Explana también en esta parte los sinónimos que de la palabra Allah se encuentran en el Corán, como Veedor, Oyente, Dador, Guía, etc. Considera aquí también que para Mahoma el elemento esencial de la verdadera fe era un monoteísmo intransigente, orientado a combatir la idolatría.

En la segunda parte de este mismo capítulo cuarto se ocupa de las doctrinas de los ángeles y los demonios implícita en el Corán.

En la tercera se ocupa de la doctrina de los Apóstoles y de las escrituras.

En la cuarta parte, considera la doctrina del Día del Juicio final. En la quinta, de la doctrina de la Oración. En la sexta, de las Limosnas. En la séptima parte considera a la doctrina islámica del Ayuno. En la octava, la de la Peregrinación. En la novena, la de la Guerra Santa y en la décima estudia el sentido ético del Corán.

El capítulo quinto, intitulado *La Tradición del Profeta,* es una consideración de cómo el Islam nació en el seno de creencias tradicionalistas y cómo fué aceptada como simple religión práctica. Estudia Gibb las condiciones sociológicas de esta aceptación, y habla además de los métodos islámicos para entresacar las tradiciones genuinas de la masa de falsedades. En general, el enfoque de este capítulo abarca el estudio de los eruditos muslimes y del academicismo dentro de la religión del Islam.

El capítulo sexto trata del derecho como forma de expresión de las tendencias prácticas de la comunidad islámica, es decir, como vía práctica de la doctrina religiosa y social predicada por Mahoma. En general, el capítulo se ocupa de las relaciones entre los principios de la religión y el derecho los cuales se hallan larvados híbridamente dentro del Corán.

En el capítulo séptimo. *Ortodoxia y Cisma,* Gibb expone la evolución de la teología ortodoxa del Islam, sus rasgos característicos e influencias externas sobre ella, así como también sus deformaciones al hacer aplicada, fuera del área original. Pero merecen mención especial aquellos pasajes que son un minucioso estudio de las acciones e interacciones en el sistema ortodoxo del Mahometismo. Prosigue en una elucidación histórica de cómo la escuela de Mediana contribuyó eficazmente al mantenimiento de una uniformidad general entre las escuelas locales menores de teólogos árabes. Termina Gibb este capítulo exponiendo las discusiones filosóficas frente a la escuela helénica; las influencias de esta última, en la teología islámica, que vió en la filosofía griega un instrumento para mantener sus dogmas.

Los capítulos octavo y noveno entrañan un estudio amplísimo que Gibb hace de las órdenes o hermandades islámicas que expandieron el islanismo en el mundo.

En el capítulo décimo y último, se halla la consideración del Islam en el mundo moderno, su máxima expansión histórica y social.

En resumen, el intento de H. A. R. Gibb ha sido el de presentar de una manera clara y concisa el desarrollo, evolución y sentido del Mahometismo, intento logrado gracias a su compacta erudición social e histórica de la doctrina. Debemos apreciar ante todo una síntesis magnífica al través de las páginas de su amena e interesante obra que cumple hoy, sobre la instancia de una exigencia contemporánea, la aportación de un estudio hacía tiempo en relación al Islamismo, estudio tal que fuese capaz de contener lo que Gibb nos ha entregado: una perspectiva del Islam equidistante y objetiva, sintetizada en estos dos principios: ver al Islam como vista en sí mismo y a través de sí misma y con sus propios principios y categorías, y que merece la exposición de un observador que ponga el acento más en los ideales que persigue que en las fallas motivadas por la natural debilidad humana."

Jesús Montejano Uranga

Reyes, Alfonso.—*La X en la frente.* Porrúa y Obregón, S. A. México, 1952.

Durante los primeros días del mes de mayo apareció el primer tomo de la colección *México y lo Mexicano* que dirige el doctor Leopoldo Zea. El to-

mito de Reyes, *La X en la Frente*, es una colección de pequeños trabajos en que Reyes expresa su claro pensamiento en torno a México y sus problemas. Estudia algunos de los rasgos característicos del mexicano, así como las nuevas formas de nuestra sensibilidad, síntesis de la sensibilidad indígena y europea, que bien vista, difiere en mucho de la sensibilidad de otros hombres.

El epígrafe del libro, "¡Oh, X mía, minúscula en ti misma, pero inmensa en las direcciones cardinales que apuntas: tú fuiste un crucero del destino!" responde a la idea que tiene Reyes de México. La X es, en efecto, una guía de los cuatro puntos cardinales. Cada uno de sus extremos apunta a un continente del globo: Europa, Africa, Asia y Oceanía. En México se cruzaron varias razas: la española, la negra, la amarilla oriental de las Filipinas, pero teniendo siempre como punto de apoyo nuestra dulce y melancólica raza india.

En el primer ensayo, "Psicología Dialectal", dice Reyes que, al llegar a España, notó que en América se habla una especie de dialecto del Castellano peninsular. Hay expresiones en las personas, matices pequeños casi imperceptibles, que hacen ver la diferencia entre nuestro lenguaje y el peninsular. Este no es ya tan castizo, aunque sí más puro, ya no fiel a su origen, sino que se ha mezclado con el espíritu de nuestros hombres dando una nueva lengua, más característica, más de acuerdo con nuestra situación. Tal parece que nuestra lengua es un pequeño dialecto del Español. Pero ¿qué es un dialecto? Pues es una lengua nueva, nacida de su radical, desarrollada, que en sí misma puede madurar o morir. "Un dialecto es una emancipación, es el porvenir, esto es, el desprendimiento del seno materno para constituir una vida independiente." Y esto que sucede con el lenguaje no es sino una manifestación del curso de nuestra historia. El futuro, como seres independientes que somos ya de nuestra madre, no depende ya de ella, sino de nuestras propias posibilidades.

Entre las formas dialectales tenemos una muy nuestra ¡Ora que me acuerdo! o mejor ¡Hora que me acuerdo! Ella significa un cambio de régimen de la conciencia, un cambio de proyecto. Vuelco brusco de la voluntad, más que de la razón, ejercicio puro de la libertad, de aquel que de pronto se emancipa de la corriente y del torbellino que los regímenes tienen. ¡Hora que me acuerdo! es saltar por encima de las cosas en busca de nuevas posibilidades.

En "Los Tres Reinos de México", nos habla de un libro que publicó Hoyningen Heune sobre México. El mérito del libro radica en que Heune nos conduce al seno mismo de nuestra circunstancia mexicana, a través del paisaje natural y de las obras creadas por el hombre. Piensa Reyes que este álbum fotográfico es importante para la comprensión de México, pues nos deja ver el punto de que parte el mexicano para actuar en la vida. Los Tres Reinos de México son: Paisaje, Arqueología y Arte Colonial. El autor no hace aparecer al hombre, sino que deja que éste se adivine a través de su obra. El paisaje natural es un elemento decisivo para la formación de la sensibilidad mexicana. Por él se comprende la melancolía, los diversos giros que aparecen, v. gr., en la literatura. Los pensadores han estado de acuerdo en que el paisaje y la cultura americanas van siempre de la mano; una implica al otro, hasta convertirle en tema y motus de nuestra civilización.

En "Reflexiones sobre el mexicano" Reyes hace notar que el mexicano es reservado, desconfiado, y estas cualidades nacen de él algo así como un discípulo espontáneo de Descartes y lo dispone a ser un pueblo científico por excelencia, siempre y cuando llegue para él el bienestar y el acierto políticos, puesto que aún no han madurado.

Piensa Reyes, que por mucho que se piense en Europa, México no es un país de gente tropical; no es arrebatado y ciego, candorosamente confiado ni excesivo en las manifestaciones sentimentales y en las palabras inútiles. El mexicano es, al contrario, mesurado y sobrio, al punto de que todos los países de América nos parecen algo desmedidos e ilusos. Y esto lo podemos ver muy bien en el arte mexicano: de él escapa el dolor, desquite contra la amarga existencia. Nuestra poesía tiene la tendencia a la mesura y a la rotudez clásicas, que nada de tropical expresa. Todas estas cualidades del mexicano podrían ser explotadas en favor de su grandeza y de su maduración.

"Los Dos Augures", fragmento de novela, es un trozo pintoresco en el cual nos hace ver Reyes de qué manera algunos mexicanos europizados, del tiempo de don Porfirio, piensan que la patria es un mero accidente geográfico; que los hombres evolucionados no son de ninguna parte. Estos hombres inconformes de su situación creen salvarse de ella estableciendo un corte entre ellos y los indios. El indio, al contrario de ellos, está arraigado a la tierra y muere si se le arranca de su suelo, que es el clima de su alma. El español, en cambio, puede moverse por el mundo, es un hombre universal.

La crítica que hace Reyes a este tipo de traidor americano es fina y llena de anécdotas. Ya nadie cree ni se preocupa por las teorías de la herencia, sin embargo, se cuentan todavía muchas cosas. Rebelándose a estas historias ven al indio con desprecio, el autor expresa una viva fe y confianza en el mestizo hombre americano. Es cuestión de intencionalidad y de actitud. Con la intención se crean muchas cosas, incluso al hombre americano y su valer. Es lo que nuestros jóvenes anhelan: producir para sí mismos una nueva situación.

Hace notar en "Apodos", que en México se aplican los apodos a los defectos de los hombres. "Chaparrito", "Panzoncito", "Tuertito", etc. Obedeciendo a la sensibilidad nuestra se dicen en diminutivo, como quien no quiere la cosa, para hacer más suave y menos hiriente el mote; Reyes se opone a pensar que este hecho sea una compensación del subconciente. Es más bien un cierto varonil despego, un gesto magnánimo, como quien declara que no le duelen las prendas.

"Alfabeto, Pan y Jabón" es un ensayito donde Reyes habla de nuestra pobreza. Dice que acaso esta sea nuestro defecto por excelencia. La necesidad fundamental del hombre, comer, debe ser satisfecha antes que cualquier otra, pues de ella depende que el mexicano viva, y vivo, puede actuar y cultivar los campos que pretenda abarcar. Antes es menester vivir físicamente para luego alimentar el espíritu.

"A Vuelta de Correo" es la reproducción de una carta que envió Reyes a Héctor Pérez Martínez, de quien más tarde fué muy buen amigo. En ella responde a una serie de imputaciones que se le hicieron, diciendo que no se conoce en México todo lo que acontece en el extranjero. El, desde el exterior ha consagrado su obra a México. Hizo conocer nuestro mundo a través de la literatura, a todos los europeos. Y hace notar cuan absurdo es querer permanecer encerrado en casa, ocupándose solo de lo suyo; el mexicano, al contrario, tiene la necesidad de vivir atado a los demás, puesto que de no hacerlo, no es partícipe de la universalidad de los pueblos. A México le conviene que su voz se escuche en todas partes. La Revolución Mexicana y la Guerra Mundial nos obligaron a escrutar nuestro propio ser, a sacar recursos de nuestro seno y a enamorarnos de nuestras posibilidades. Pues "La única manera de ser provechosamente nacional consiste en ser generosamente universal, pues nunca la parte se entendió sin el todo." No vamos a hablar siempre de cosas mexicanas para que resalte nuestra mexicanidad. El autor mexicano puede ocuparse de cualquier tema universal, sin

dejar de ser, por eso, mexicano. Hay que asimilarse y asimilar lo universal. Si esta universalidad del pensamiento no existiera, nuestras categorías no podrían comprender nada de lo extranjero, por sernos completamente ajenas. Pero no sucede así. He aquí el síntoma de nuestra universalidad. La pintura mexicana actual es el mejor ejemplo de ello. Nuestros pintores, aunque reproducen exteriormente motivos mexicanos, lo hacen bajo las categorías de la cultura universal.

LAURA M. DE MANZANO

RAMOS, Samuel.—*El Perfil del Hombre y la Cultura en México.* Colección Austral. Espasa-Calpe Argentina, S. A. Buenos Aires, 1951.

De los países hispanoamericanos no es posible decir que sean creadores de filosofía, que sean poseedores de filosofías originales en la medida en que esto se afirma, por ejemplo, de algunos países europeos. La filosofía que entre nosotros se ha enseñado y se ha vivido, ha sido precisamente la que ha llegado de esos pueblos creadores, ha sido siempre una filosofía importada. La verdad es, que las importaciones de filosofía realizadas en México durante los siglos anteriores, se hicieron muchas veces con claro espíritu de adaptación, con viva atención al doble problema de insertar la filosofía ajena en la realidad nacional, y a la vez, de explicar la realidad propia, valiéndose de la filosofía importada. Pero en los días actuales, podemos presenciar el esfuerzo más extraordinario de asimilación y de readaptación de ideas y conceptos europeos a nuestra realidad y a nuestras necesidades, unido a un empeño declarado de realizar una filosofía de lo mexicano y especialmente del hombre mexicano.

Se trata de que las preocupaciones intelectuales de los mexicanos se orientan, en gran medida, hacia los problemas de la propia realidad. No sólo quienes cultivan la filosofía, sino también los investigadores de otras disciplinas dirigen en este sentido su atención. De tal manera que poco a poco se ha ido formando un clima favorable a estos estudios sobre el hombre de México y sus expresiones culturales. Este clima de atención, hace tiempo que ha traspasado los límites de los círculos académicos alcanzando un público que por lo común no es atento a cuestiones de ciencia y filosofía.

Buen testimonio de lo anterior, es la publicación recientemente iniciada por la Editorial Porrúa y Obregón, de una colección: "México y lo Mexicano", dirigida por el doctor Leopoldo Zea, que se propone reunir los principales estudios sobre estos temas, los distintos enfoques que literatos y científicos han ensayado desde sus diversas especialidades. Otro importante testimonio es la creación, también reciente del "Centro de Estudios sobre el Mexicano y sus problemas", en que se planea un trabajo dirigido para un ataque sistemático de los problemas del hombre de México.

Pues bien, todo este movimiento intelectual, reconoce como punto de partida el libro del doctor Samuel Ramos, "El Perfil del Hombre y la Cultura en México", impreso por primera vez en 1934 y cuya tercera edición acaba de aparecer en Argentina.

El contenido del pequeño volumen es muy complejo. Como señala el mismo título, se ocupa del hombre mexicano y de su cultura, y es presentado por el autor como "un ensayo de caracterología y de filosofía de la cultura" (p. 10). En la primera parte del libro, el doctor Ramos recoge una serie de hechos históricos y sociales que le sirven de base para señalar algunos rasgos notables del estilo de vida del mexicano, y algunas características de su historia que concluyen con unas "notas para una filosofía de la historia de México".

La parte central del libro que comentamos es un estudio psicológico del hombre de México. Aplicando las teorías de Adler, el doctor Ramos descubre el complejo de inferioridad en el mexicano, y se vale "sistemáticamente de esta idea para explicar nuestro carácter (p. 51). Muestra que "el mexicano se comporta en su mundo privado lo mismo que en la vida pública" (P. 53); pero esto, "descubre el resorte fundamental del alma mexicana", en el examen de "algunos de sus grandes movimientos colectivos" (P. 52), y analiza "un tipo popular mexicano, *el pelado,* cuyo comportamiento para compensar el sentido de inferioridad corresponde, con exactitud, a lo que Adler ha llamado la *protesta viril* (P. 14). Considera también, que "en un numeroso grupo de individuos que pertenecen a todas las clases sociales, se observan rasgos de carácter como la desconfianza, la agresividad y la susceptibilidad, que sin duda obedecen a la misma causa" (P. 15). El doctor Ramos concluye insinuando que, "el sentimiento de inferioridad en nuestra raza tiene un origen histórico que debe buscarse en la Conquista y Colonización. Pero no se manifiesta ostensiblemente sino a partir de la independencia, cuando el país tiene que buscar por sí sólo una fisonomía nacional propia" (P. 15).

A pesar de los años que han transcurrido desde la primera edición del libro, las observaciones —siempre agudas— del doctor Ramos son en su mayor parte, válidas todavía. Sin embargo, el método seguido —el de la psicología individual de Adler—, adolece de ciertas limitaciones, y seguramente requiere algún complemento para la mejor interpretación de los hechos observados. La psicología individual, no nació como teoría antropológica sino como disciplina de enfoque del hombre mentalmente enfermo, de ahí que circunscriba unilateralmente la realidad del alma y vea en sus tendencias, simples medios para conseguir un fin, una simulación; sin tomar en cuenta que las tendencias psíquicas son primeramente expresión de una gran diversidad de contenidos auténticos. El punto de vista psicológico trae como consecuencia una desvalorización de los contenidos espirituales de los actos psíquicos en estudio, y propende a hallar en todas partes, falsas motivaciones, simulaciones y disfraces.

Un método cuyo campo de acción se reduce a lo psíquico, deja fuera de su atención otras dimensiones del hombre, como el mundo espiritual, lo cual es romper con la unidad real de la existencia humana. El ensayo del doctor Samuel Ramos necesita un complemento: —ya intentado en los últimos años—, ir más allá del conflicto psíquico, hasta el conflicto espiritual, terreno en que no caben explicaciones fundadas en supuestas razones de orden patológico, llevar las cosas hasta el análisis existencial, poniendo en evidencia el carácter de proyecto y misión de la vida humana.

En la última parte del volumen, nuestro autor se ocupa de trazar el perfil de la cultura mexicana, y termina con unas notas de gran interés sobre cómo conviene orientar nuestra educación y nuestro pensamiento. A diferencia del tema anterior, el doctor Ramos al hablar de la cultura, no utiliza ideas y métodos establecidos, sino que maneja una serie de conceptos, sugeridos sin duda por la complejidad misma de la cultura mexicana. En un tratado de filosofía de la cultura escrito en Europa, sería imposible hallar conceptos como "cultura criolla", "cultura derivada", "imitación" y "asimilación de la cultura", y otros usados en estos capítulos. Estas páginas encierran los mejores aciertos del volumen, el autor se ha dado a la tarea de conceptuar estas realidades, tarea que él mismo presenta como un trabajo apenas iniciado y largo de concluir. De la realidad mexicana, nos dice lo siguiente: "grandes porciones de esta realidad son perfectamente desconocidas, no han sido fijadas aún en conceptos. Las tareas que están encomendadas a nuestro pensamiento, me parece que deben reducirse a estas dos fundamentales: 1. Cómo es realmente tal o cual aspecto de la existencia mexicana y 2. Cómo debe ser, de acuerdo con sus po-

sibilidades reales" (P. 136). Muchos han escuchado estas palabras, y muchas páginas —no pocas inteligentes y discretas— se han escrito atendiendo este llamado.

En otro libro suyo —"Historia de la Filosofía en México"—, el doctor Ramos ha dicho lo que sigue: "en esta frase de Ortega: 'Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo', veía el que esto escribe, una norma que aplicar a México, cuya realidad y cuyos problemas eran completamente desconocidos para la filosofía. La meditación filosófica podía muy bien servir a la definición de la circunstancia mexicana, a la determinación de lo que es o puede ser su cultura, tomando en cuenta las modalidades propias de nuestra historia y la forma en que estos han modelado la fisonomía peculiar del hombre mexicano" (P. 153).

El autor de "El Perfil del Hombre y la Cultura en México", halló en Ortega, según sus propias palabras, la justificación epistemológica de una filosofía nacional. Muchos puntos de vista afines puede encontrar el lector entre las páginas del libro que nos ocupa y los escritos del profesor de Madrid que en 1910 intentó una "hipótesis del histerismo español" sirviéndose de las ideas de Freud. Como Ortega, el doctor Ramos señala la conveniencia de "una revalorización de la historia de México a la luz de una mejor conciencia crítica de su sentido" (P. 26); la necesidad del amor al conocimiento y del rigor en la investigación científica (P. 95); la necesidad de contar con Europa para conocernos a nosotros mismos y, a un tiempo, el afán de una cultura mexicana entendida como "la cultura universal hecha nuestra, que viva en nosotros, que sea capaz de expresar nuestra alma" (P. 95). Y así sucede en otros temas, como el ritmo de las épocas de la historia, la idea de las generaciones, la influencia de las minorías cultivadas, vida y cultura, etc.

Pero estas relaciones no pueden explicarse simplemente como influencia de Ortega en el pensamiento del maestro mexicano, habría que tener en cuenta igualmente, la situación, hasta cierto punto semejante, de la realidad española después del desastre de 1898 en la que tuvo que actuar Ortega, y la circunstancia mexicana que ha vivido el doctor Ramos, con una revolución triunfante y en busca de un camino de plenitud.

"El Perfil del Hombre y la Cultura en México", es pues, un libro de filosofía de la circunstancia mexicana, un intento de hacer filosofía de un hombre y una cultura concretos. Libro sereno y ágil, pleno de incitaciones y sugerencias, que tiene, en la historia de la filosofía en México, un sitio alto y seguro, como iniciador de ese movimiento intelectual que hemos mencionado

antes, y que el propio Ramos ha llamado en un ensayo reciente, "la reconquista de México".

FERNANDO SALMERÓN

ZEA, Leopoldo.—*Conciencia y posibilidad del mexicano.* Porrúa y Obregón, S. A., México, 1945.

Desde que el doctor Leopoldo Zea principió a publicar ensayos de filosofía, hace doce años, los temas centrales de su pensamiento apenas han cambiado por un aumento en la riqueza de sus matices, un ahondamiento producto de la repetida meditación, y por una variación de punto de vista en alguno de ellos. Si se quiere confirmar lo acabado de decir, es suficiente la comparación más superficial de los dos libros que el doctor Zea ha publicado este año, junto con otro que está pronto a aparecer, con sus primeros escritos que fueron recogidos en un volumen: *Ensayos sobre Filosofía en la Historia* (1947).

En aquellos estudios juveniles que revelan tan claramente la preocupación del autor por acercar el pensamiento abstracto a las circunstancias concretas, ya aparecen tratados los problemas de México, América y la comunidad internacional; tres temas, por cierto, bien ligados entre sí y enlazados o su vez por la idea que Zea tiene de la filosofía y de la misión del filósofo. En uno de aquellos ensayos, escrito a la vista de los problemas agudos de nuestro tiempo, nos dice: "Dentro de esta visión de la filosofía actual, que conduce hacia una responsabilidad de la vida humana, al filósofo se le da la misión de hacer patente tal responsabilidad a los hombres empezando por ser él mismo responsable de su tarea. La tarea que al filósofo se ofrece en nuestros días es la de enfrentarse sin temor alguno a los problemas de la circunstancia..." (*El sentido de responsabilidad en la filosofía actual,* 1940).

Sobre el tema de América, Zea escribió en 1942 un resumen de sus conferencia, *En torno a una filosofía americana,* cuyo texto íntegro publicó tres años después. Y sobre el de México hay que registrar sus dos extensos estudios históricos sobre *El positivismo en México* (1943) y *Apogeo y decadencia del positivismo en México* (1944), como testimonio de que su atención estaba dirigida en un principio en forma de investigación de historia de las ideas. Pero bien pronto, esta atención pasó a ser meditación de la realidad mexicana. Desde

1946, en el *Esquema para una historia del pensamiento en México,* puede verse que fué trazado con el propósito de señalar el panorama de la situación actual de la filosofía en México y llamar la atención sobre la "última actitud" que es la "búsqueda de la mexicanidad". Desde esta fecha, gran parte de los trabajos publicados por el doctor Zea hacen patente esta preocupación por lo que se ha venido llamando la esencia del ser del mexicano.

De todas maneras, no desaparecen los otros temas centrales a que nos hemos referido. En 1952 el doctor Zea ha publicado, además de *Conciencia y posibilidad del mexicano,* otro volumen titulado *La filosofía como compromiso y otros ensayos,* en que vuelve sobre los problemas más actuales de la comunidad internacional y sobre la misión de la filosofía y del filósofo, del cual afirma: "El filósofo es el hombre más consciente de esta su situación comprometida . . . " (P. 14). "Filosofar no es para él un puro afán de saber por saber, sino un compromiso que se tiene con la comunidad" (P. 18). Por lo que toca al tema de América, tampoco ha sido abandonado, el título de otro libro de Zea, *América como conciencia,* que se encuentra en prensa, es prueba de ello.

No queda fuera de lugar añadir que en este ahondamiento progresivo que ha realizado Zea a lo largo de estos años sobre las cuestiones centrales que hemos destacado, es posible notar el influjo que han tenido, el pensamiento contemporáneo español, en los primeros escritos, y la filosofía francesa actual en los últimos.

Conciencia y posibilidad del mexicano, el último libro del doctor Zea, tiene como punto de partida un "hecho" indudable: el "extraordinario cambio que está sufriendo la conciencia del mexicano al enfrentarse a su realidad . . . El mexicano va adquiriendo una gran seguridad al expresar lo que considera como propio sin timidez ni ocultaciones" (P. 9). En seguida, Zea procura mostrar cual es el respaldo teórico de esta actitud y hace resaltar que "ha sido la misma Europa, la cultura occidental contemporánea, la que ha venido a dar justificación a este afán" (P. 12).

Los pensadores europeos se han convencido de la limitación de sus puntos de vista, y de la necesidad de integrarlos con otros puntos de vista ajenos. "Ahora bien —escribe Zea—, la conciencia que el europeo ha tomado de sus propios límites se presenta en México como conciencia de su capacidad para aportar algo en un mundo en el que todos los pueblos tienen algo que aportar o que decir. La circunstancialidad de las aportaciones de todos los pue-

blos, inclusive de los más poderosos, se transforma en la conciencia mexicana, en serena seguridad respecto a su capacidad creadora..." (P. 16).

En el capítulo sobre "La Revolución como conciencia de México", nos habla Zea del sentido de la Revolución Mexicana, y explica cómo éste hecho histórico está en la base misma del actual movimiento intelectual dirigido al conocimiento de la propia realidad. Este movimiento, por lo demás, "no es otra cosa que esa toma de conciencia con los compromisos y responsabilidades que la misma implica" (P. 32). No se trata según Zea, de un nacionalismo agresivo y peligroso, sino de algo que acontece ahora en todos los pueblos llamados coloniales, de algo que es "expresión de una actitud defensiva: defensa de su personalidad y de su patrimonio cultural dentro de una situación que amenaza destruirlos" (P. 32).

La toma de conciencia de la realidad mexicana, tiene una historia, que se inicia con el descubrimiento y la conquista, y que el doctor Zea narra de manera breve, deteniéndose solamente en los últimos años y en el momento presente en que "parece que entramos en una etapa racional, de conciencia de lo que hemos hecho y de lo que podemos hacer... El conocimiento que vamos adquiriendo sobre nuestra historia y su sentido, sobre nuestra realidad y los múltiples problemas que plantea, es el mejor signo de que estamos ya en los umbrales de una etapa de autoconciencia. Etapa apta para la captación y racionalización de una moral que tan necesaria ha de sernos para sortear los múltiples peligros que nos amenazan como pueblo dentro de una comunidad de pueblos en conflicto" (P. 54).

El capítulo final, "Lo mexicano como posibilidad", es la descripción cuidadosa y certera de algunos modos de ser del hombre de México, que si se racionalizan y hacen conscientes, afirma Zea, pueden dar origen a formas de conducta ejemplares para otros pueblos en parecidas circunstancias. Pues bien, añade, "dar esta conciencia es, en mi opinión, el papel que corresponde a nuestra filosofía" (P. 107); a la que corresponde igualmente, "la articulación de esos modos de actuar, de vivir y convivir, propios del mexicano; para ir elaborando con ellos una moral; moral que no solo sea de México, lo mexicano o el mexicano, sino una moral que por su arraigo con lo concretamente humano sea también una moral del hombre, de todo hombre en circunstancias parecidas a las nuestras" (P. 108).

Ahora bien, el doctor Zea no oculta, ni podría hacerlo sin contradecir su idea de la filosofía, los motivos últimos que mueven esta preocupación por lo que es el mexicano, y parece conveniente expresarlos al concluir esta nota.

Hemos advertido antes la significación que Zea señala al nacionalismo mexicano como "defensa de su personalidad y de su patrimonio cultural dentro de una situación que amenaza destruirlos" (P. 32): y también llamamos la atención sobre la moral que "tan necesaria ha de sernos para sortear los múltiples peligros que nos amenazan como pueblo dentro de una comunidad de pueblos en conflicto" (P. 54). No es otra cosa de lo que se trata, pero por si quedara alguna duda, recordemos algunas frases de otro de sus libros, *La filosofía como compromiso y otros ensayos,* que completan esta imagen defensiva de la nueva actitud filosófica que el autor representa, al descubrir un afán de alejarse de aquella porción del mundo occidental que corre mayor peligro de desaparecer. "Nuestra situación —escribe—, no es la de la burguesía europea" (P. 31). Pero con esto no basta, "hasta aquí para hablar de nuestra situación, solo nos hemos servido de negaciones. Esto es, solo hemos hablado de lo que no somos. ¿Cuál es entonces nuestra situación desde el punto de vista de lo que somos? ¿Cuál es nuestro ser? He aquí una tarea para nuestro filosofar" (P. 37).

FERNANDO SALMERÓN

MÂLE, Emile.—*El Arte Religioso del Siglo XII al XVIII.* Breviarios. Núm. 59. Fondo de Cultura Económica. Traducción de Juan José Arreola. México, 1952. 192 pp.

¡Cómo desearía escribir al modo de Émile Mâle un amante del conocimiento histórico! Cada palabra destila una sabiduría y una delectación inefables. Es imposible creer en la superioridad de otros estilos historiográficos cuando se tiene a la vista la serena y fina sensibilidad de un esteta. Qué lejos están con su rudeza, tantos críticos e incluso historiólogos y filósofos del arte. Probablemente les ha estorbado la fatuidad del dato y la vacuidad del concepto, llevándolos a construir montañas de obras presuntuosas, de baja ley humanística. En cambio Émile Mâle nos ofrece un ejemplo maravilloso de lo que es intimar con unción incomparable en la hondura de la existencia humana objetivada.

Nosotros, en México padeciendo como hoy casi todo el mundo, de un positivismo superficial avasallador, hemos tenido la fortuna sin embargo, de contar con poetas, pintores, humanistas y estetas de calidad y consistencia

excepcionales, y teniéndolos, hemos aprendido a pulsar los más delicados elementos del alma humana.

Cuántas veces desde la cátedra, Francisco de la Maza, se ha esforzado por revelar los secretos de las obras de arte, por su forma, su intención y su ambiente, como en Francia lo ha hecho Émile Mâle. Aquí contamos con un legado artístico que sin alcanzar por lo general, los niveles magistrales a que arribó la plástica europea no obstante posee las vibraciones y los motivos de aquella. La interpretación y comprehensión de las obras de arte, producidas desde la Colonia, ya ha sido alentada y guiada por nuestros propios maestros y ahora se confirma solamente con este francés, poniendo las bases de una saludable emulación. Tan maduro, tan erudito, con la preocupación por su Francia, Mâle nos invita a no quedar atrás en la grata tarea de descorrer los velos que ocultan el verdadero significado de nuestra herencia en las artes figurativas.

"El Arte Religioso del Siglo XII al XVIII" es sobremanera interesante para el conocimiento de la plástica mexicana producida desde el siglo XVI, pues si encierra explicaciones sobre el origen de la plástica francesa especialmente, le interesan los horizontes románico, gótico, renacentista y barroco, de los cuales México posee un importante legado. Lo que dice de aquella plástica conviene para la novohispánica, dado que la Iglesia trajo sus inquietudes artísticas hasta nuestro suelo, y entonces con sus eruditas indicaciones se iluminan felizmente nuestros monumentos entendiéndose lo que se contempla.

Ahora revisemos el libro de Mâle. El autor conduce de algunos antecedentes del arte cristiano medieval situados en la época temprana de aquella religión, al gran planteamiento e incremento que cobra desde el XII, siglo por siglo hasta el momento de plantearse el cisma protestante y en seguida, a los aspectos ya modernos que alcanza hasta esa especie de clausura que significa la Revolución francesa. Sus ideas acerca del proceso de la creación artística condicionada por las formas en que se pudo atender a la realidad histórica, según los tiempos, las expresa de este modo: "El arte de la Edad Media parece completamente apartado de todas las vicisitudes políticas, indiferente a las derrotas y a las victorias: no conoce más acontecimientos que las especulaciones de los teólogos y los sueños de los místicos. Es maravilloso ver con cuanta fidelidad refleja el arte los aspectos sucesivos del cristianismo. Es un mar que no tiene sino el color del cielo, a veces luminoso y a veces sombrío". "El arte religioso no murió con la Edad Media. La Iglesia de la Contrarreforma defiende todos los dogmas atacados por los protestantes." "La Iglesia supo hallar en sí misma la fe que salva y el amor que triunfa, se reformó a sí misma

y emprendió, con ayuda de las órdenes religiosas, la reconquista de Europa." "Ahora no puede, como en la Edad Media, expresar el reposo en la fe, tuvo que luchar, refutar, afirmar. Se convirtió en el auxiliar de la Contrarreforma y fué una de las formas de la apologética; defiende lo que el protestantismo ataca, refleja su tiempo y el ánimo de sus días. Desarrolló temas que el arte del pasado apuntó débilmente; expresó sentimientos nuevos y nuevas formas de devoción. Fué intérprete perfecto de la época porque el artista participó, sin saberlo, en un pensamiento infinitamente más vasto que el suyo".

Con esas ideas acerca de las modalidades con que se encaró a la realidad una Iglesia ávida de influjo, Émile Mâle borda al recorrerlo, el hermoso paisaje del arte religioso, tomándolo y descifrándolo al mismo tiempo.

Siglo XII. Se abre un nuevo sentido de la cristiandad. Es bien sabido que Edad Media quiere decir "Edad en que dominan el Señor de los Cielos y los Señores de la tierra" sobre todos los hombres. La burguesía es apenas un embrión en su entraña. Marx alude al espíritu de esta época, refiriendo como la burguesía acabó por ahogar el éxtasis religioso, el entusiasmo caballeresco, la dignidad personal; por romper todas las relaciones sociales tradicionales y consolidadas, con su cortejo de creencias y de ideas admitidas y veneradas, cambiándolas por otras condiciones de existencia humana, cifrándola en el frío interés egoísta y en la desilusión. El medievo es entonces un estilo de vida pleno de riqueza en ideas alucinantes y compulsivas.

Siglo XII. Los abades de Cluny, San Hugo y Pedro el Venerable vislumbran su doctrina adquiriendo elocuencia por medio del arte. "Creyeron en la virtud del arte!" "En el momento en que San Bernardo despojaba a las iglesias de todos sus ornamentos, Pedro el Venerable hacía cincelar capiteles y esculpir tímpanos." Vió en la belleza, siguiendo a San Odon, "un presentimiento del cielo". Aquellos apóstoles de los mensajes esculpidos los propagaron por Francia y hasta por España. Se confiaba a la piedra la tarea de aludir, de alentar y de conferir fortaleza, a la piedad.

La decoración de iglesias y claustros se emprendió con los temas de las viejas iconografías helenística y oriental. Los escultores realizaron grandes esfuerzos por llevar a la monumentalidad los dibujos antiguos, resultándoles obras de un carácter atormentado y contradictorio, visible en la concepción de las figuras, escenas y demás elementos de composición y expresión, transtornados por las dificultades inherentes a los materiales de una parte, y de otra, por la diferencia esencial de las fuentes de sus modelos. Cuando estos provenían

de la imaginería helenística, presentaban sus personajes de manera graciosa y lírica. Cuando tenían su origen en los diseños orientales, los mostraban de modo sublime, majestuoso.

La escultura ha de enseñar los misterios que guarda la Iglesia, convirtiendo los recintos sagrados en parajes donde los fieles comprendiesen su fe y la grandeza de sus metas. Por eso se empieza con esculpir portadas, puertas, capiteles, preparando la ulterior saturación con imágenes de los mil lugares donde puedan significar o mostrar algo piadoso. En Francia surgen los tímpanos que preparan al creyente para entrar en el santuario. El sentido de la imaginería lo anuncia una leyenda que acompaña a la virgen majestuosa rodeada de ángeles, en una portada: "Al entrar aquí, quienquiera que seas, elévate a las cosas del cielo". Desde este momento ha de ser problema estético para la Iglesia, el de presentar lo más distintamente, las diversas advocaciones de los personajes celestes o humanos a manera de que lleguen al alma de los diferentes tipos de creyentes que los siglos van deparando.

Planteado el propósito de explicitación plástica de sus inagotables contenidos, incesantemente se reprodujeron las fórmulas antiguas y se mezclaron nuevos detalles originados en una exaltación artística enemiga del servilismo. Los temas perduraban largo tiempo, de acuerdo con las fuentes de inspiración, pero el modo de presentarlos asumía infinidad de variantes. Así, aparte de las fórmulas almacenadas en los santuarios contenidas en viejos iconos, se producen nuevos patrones temáticos y escenográficos que se han de difundir y recrear ilimitadamente. Ejemplo: del manuscrito sobre el Apocalipsis escrito en España por Beato, abad de Liebana hacia el 784, se hacen copias y recopias por siglos, y de sus miniaturas toman modelos y asumen los problemas del arte monumental los artistas de Francia.

Las costumbres populares también se introdujeron en este arte, transformándolo una vez más para identificarlo con sus admiradores. A partir del siglo x muchas representaciones tradicionales registran modificaciones debidas a la adopción de las formas en que se crearon y escenificaron los dramas litúrgicos medievales. Los "misterios" estuvieron destinados a la misma finalidad de enseñar plásticamente lo que estaba cifrado en un lenguaje abstracto de teólogos, y en leyendas y manuscritos. Se quería revivir especialmente la historia de Cristo y cada pasaje era teatralizado con aquellos recursos improvisados según el lugar y la mentalidad de los ingeniosos. De esta manera los cuidados puestos en representar personajes y estaciones, podían traducirse en cuidados y modelos de

escultores o pintores. Y de esas fuentes bebieron para inmortalizarlas en sus lienzos, Roger van der Weyden y Memling.

Los temas, siempre centralizados en la vida de Cristo, van multiplicándose en varios sentidos: uno, refiriendo su genealogía y pasando por su pasión y resurrección, culminando en el apocalipsis y el Juicio Final. Otro, exponiendo los episodios de la propagación del cristianismo. Uno más, refiriendo leyendas de carácter histórico conectadas con la moral cristiana. Otro más, ilustrando sobre las maravillas de la creación, del mundo natural en sus cosas conocidas o raras. A todos estos se añadió la adopción de motivos pertenecientes a la heráldica oriental y que ahora tenían que cobrar nuevo simbolismo.

Con todas las condiciones hasta aquí reseñadas, se despliega el arte medieval en el siglo XII preparando un desarrollo magnificente de sus elementos en el siglo XIII. Ya en este último se pondrá agudamente de manifiesto el carácter simbólico de todas las facetas de los objetos rituales. La plástica seguirá empeñada en ilustrar acerca de la obra de Dios, pero frecuentemente se elevará de la sencillez narrativa a la reflexividad condensada en los signos. Se renueva la ciencia que da cuenta detallada de aquello que entraña cada representación de la voluntad divina y traspasa sus preocupaciones al arte para que las exprese minuciosamente. "En la Edad Media, el mundo es un símbolo para el hombre que piensa", dice Émile Mâle, y agrega: "Cada ser esconde un pensamiento divino", "El mundo moral y el mundo sensible no forman más que uno". Con estas ideas están concebidos los libros de la sabiduría enciclopédica medieval de Vicente de Beauvais, los "Espejos", que abren para los artistas cuatro grandes posibilidades de inspiración: la de la Naturaleza, incitando a tomar de su seno motivos ingenuamente animados —el irradiante capullo del helecho que es convertido en el florón que corona pináculos; las hojas tempranas que formaran la canastilla ascendente de los capiteles. La de la Ciencia, que comprendiendo los esfuerzos realizados por el hombre para alcanzar la redención mientras espera la gracia, va ofreciendo temas de los trabajos y las ciencias: glorificar al primero mediante la figura del labriego ocupado en los menesteres correspondientes a cada estación del año; a las segundas valiéndose de alegorías para las siete artes liberales que identifica con los siete dones del Espíritu Santo, y a las cuales hace compañía la Filosofía en forma de la mujer aquella que en su hora, consoló a Boecio en su celda. La de la Moral, cuyo Espejo describe las luchas entre las virtudes y los vicios y que encarnadas en figuras humanas dejan ver sus peculiares características en sendas expresiones, siendo las más generales las que para las virtudes indican la unidad del alma y para los

vicios su descomposición. La última corresponde al Espejo Histórico, conteniendo el capítulo de mayor rendimiento para la imaginería: los acontecimientos que componen y condicionan la Creación, la Redención y el Juicio Final.

Las catedrales góticas son libros de piedra. Cada una ofrece algún aspecto de las ideas eclesiásticas. Una, la de Chartres, es el pensamiento mismo de la Edad Media, exteriorizado; no falta nada esencial. "Sus diez mil personajes pintados o esculpidos forman un conjunto único en Europa". Ahí se citaba a la reunión del Creador con su creación. Dios, santos y fieles, recordando la naturaleza terrenal por el arte, colocados dentro del ámbito recortado de cada catedral, hacían realidad las palabras de San Pablo: "todos estaban y se movían en Dios."

Más tarde, en el XIV, el arte religioso toma matices de desconocido contraste: la serenidad de la elevación espiritual que buscaba, se convierte en apasionamiento; la teología que deseaba exponer, se supedita al lirismo popular. Los poetas que tienen el don de las lágrimas, los inspirados que dominan el corazón de las multitudes, los hermanos del Santo de Asis, originan una nueva iconografía. Algún libro contribuye a precisar con la imaginación lo que pasó por alto la historia sagrada: es el caso de las Meditaciones sobre la Vida de Jesucristo atribuídas a San Buenaventura pero escritas por un franciscano desconocido del siglo XIII y para emocionar a una monja de Santa Clara. Ahí se dan pormenores sobre como fueron los pasajes de la vida de Jesús, muy diferentes a los aceptados hasta entonces. Los pintores italianos se apoyan en él y cambian las concepciones. El arte se inclina por los contrastes de la existencia con el dolor. "Parece que en lo sucesivo la palabra misteriosa, la palabra que contiene el secreto del cristianismo, no es ya "amar" sino "sufrir". Lo humano va ganando influencia a lo majestuoso y esto se manifiesta claramente en la manera como ahora se ve a Jesús: De maestro equilibrado y triunfante se le ha vuelto Cristo doliente que se representa para conmover y no para inteligir.

Sobre la pendiente del patetismo, el siglo XV cae en las simas de lo mortificante, tenebroso y paradójico. Se exalta la Pasión de Jesús y la con-Pasión de María, creando tipos definitivos de cuadros de dolor. En las escenas de la vida familiar del Niño, se enfatiza la ternura de la madre en tanto que tiene presente ante su criatura, el momento terrible que encierra su futuro. Inversamente, las que representan el Santo Entierro tienen la paz y el silencio de la absoluta consumación.

Los hombres están en la tierra henchidos de vanidad. A ellos les es deparada una existencia fatigosa, una muerte implacable, un primer juicio y seguramente una primera condena para sus almas, y al final el último Juicio y la pena de eterna aunque ya no solo para las almas sino arrastrando a su suerte los cuerpos mismos. Esto tiene que ser un gran venero de inspiración para el arte. Por esto, durante el siglo XV se celebra mucho a los santos, comprendiendo que por su anterior condición de humanos, posteriormente formarían tan buenos abogados en el cielo, como buenos vigilantes o compañeros en la tierra. Entonces por todas partes se pondrán imágenes de aquellos que guardan conexión con la actividad o el deseo para los que fueron buenos. Y si se desarrolla este culto al santo patrono, tiene que desenvolverse también el cuidado por el ánima y por el cadáver, que corresponde al fin de la vida regida por cada quien. Para la primera el arte crea desde el XIII un grandioso exponente funerario saturado de religiosidad cristiana que "solo cree en la vida y ante los mismos sepulcros niega audazmente la muerte, pues nada perece, ni el cuerpo ni el alma". La tumba encierra cenizas que corresponden a las apariencias de la vida extinguida, mientras que el monumento revela por mano del artista, la verdad, esculpiendo la figura "tal como está en el pensamiento de Dios", a veces trascendiendo por las puertas del Cielo: por una arcada simbólica. "Ni los griegos mismos tuvieron mano más infalible. Ningún detalle inútil; todo es simplicidad grandiosa; líneas que confieren a la figura del muerto carácter inmutable; nunca se ha hecho sentir mejor lo que hay de divino en la criatura humana". Por el cadáver el arte viene a expresar el sentido moral de la muerte, pues significa el término de igualdad entre todos los hombres y se expresa en los terribles Triunfos de la Muerte. También significa el cruel humorismo de la vida, que se ha de representar en las Danzas Macabras donde su momia zahiere a cada mortal, por lo que le envanece y por lo que le espera.

En este punto estalla el mundo de la cristiandad con el cisma. El gran cuerpo místico de Cristo se destroza. Ocurren cosas tremendas no solo por sacrílegas sino por afrentosas. En Alemania y en Suiza el Santo Sacramento se hizo objeto de burla y de irrisión; se negó la presencia real y se mancilló el nombre de la Virgen: "No estaba limpia de pecado", decía Bencio, "No fué virgen" afirmaba Lucas Sternberg. "Cuando llevaba a Cristo en su seno, se parecía a una bolsa llena de oro, pero después del parto no era ya más que una bolsa vacía" decía otro, repitiendo un sarcasmo de Constantino Copronimo.

La Contrarreforma es la defensa de los dogmas atacados por los protestantes y muy especialmente, de sus misterios. Ante un acendrado cristofilismo tiene que oponer un entusiasta marianismo. El arte ahora asumirá la tarea de multiplicar en la belleza a María, y parejamente a los sacramentos, a la cátedra de San Pedro, a las virtudes cristianas, al éxtasis de la unión viva con Dios. Creará imágenes para nuevas devociones nacidas de la necesidad de replicar: a la Sagrada Familia, al Niño Jesús, al Angel de la guarda. Pero nada se le comparará como sus obras de maestría: las Vírgenes y las Muertes.

Apasionándose por María, el arte la exalta descubriéndola en formas llenas de encanto poético. Una tras otra fueron siendo superiores sus imágenes hasta rematar en la Inmaculada que pintó Murillo para los franciscanos de Sevilla. "Es un grito extático de la vieja España. La Virgen aparece por encima de la tierra, las manos juntas, la mirada baja, incubando un misterio; el viento de lo infinito hace flotar su cabellera y levanta los pliegues de su manto. Radiante de pureza, más antigua que el mundo y adornada de eterna juventud, es tan bella como un pensamiento de Dios", dice Mâle y añade: "sublime como una idea eterna, encierra la concepción más alta del espíritu medieval".

La muerte adquiere nuevos giros, tanto para exaltar a los mártires de esta época de controversias y violencia, cuanto para ironizar acerca de la vida desnudándola hasta sus puros huesos. Los jesuítas se empeñan en revivir la muerte y en descubrir los escenarios que sustentaron a los antiguos mártires, y al mismo tiempo, en advertir los sufrimientos y el sacrificio de los propagandistas católicos de la época de la contrarreforma. Ellos también patrocinan el gusto por los huesos espantosos, favoreciendo que el arte los tome para la belleza, cuidadosamente estudiados y luego pintados o esculpidos. La Muerte aparece sobre tumbas, estampas, epitafios, alada y segadora. Sus imágenes se propagan con el propósito "de conmover las profundidades de nuestra alma, y de insultar nuestro oscuro paganismo; estos cráneos parecen burlarse de nuestra fe en la vida . . . "

Los dos siglos que abarca la Contrarreforma colman nuestro interés en Émile Mâle, porque la catolicidad mezclada con el cristianismo anterior al cisma, se gravaron fuertemente en la mentalidad novo-hispánica y dejaron huellas en todas las calidades, absolutamente claras de la vida espiritual europea. Así nos explicamos la gran imagenería colonial predominantemente mariana y de santos o mártires; el notable afecto por las formas esqueléticas; y por último, un gran gusto por las alegorías.

Esas últimas, las alegorías, constituyeron las manifestaciones de una nueva plástica naciendo en el seno de la época barroca, última gran fase creadora del arte religioso. Mâle habla de la introducción de las figuras alegóricas y de las abstracciones personificadas. La amplia acogida que tuvieron a partir de Italia del siglo XVII y para decaer hasta las postrimerías del XVIII, se apoyó en la "Iconología" de César Ripa, dedicada a enseñar como personificar las ideas abstractas. Dondequiera se levantaron figuras tomadas de sus ilustraciones y mostraron el camino para ver aquello que se anhele, en formas burguesas, ateas, conclusas en el símbolo.

PEDRO ROJAS RODRÍGUEZ

ESPINOSA Y PRIETO, Eduardo.—*Una desorientación occidental* (2a. edición. —1a. edición mexicana—. México, Fondo de Cultura Económica, 1951). Pp. 166 in-8º. $ 10.00.

Con el ingenioso y un tanto enigmático título "Una desorientación occidental" —juego de palabras que esconde toda una profunda tesis— el distinguido diplomático y escritor mexicano Eduardo Espinosa y Prieto publica breve, pero sustancioso volumen que señala toda una ruta nueva en nuestras perspectivas históricas y en la apreciación de uno de los problemas más trascendentales de nuestro tiempo: las relaciones asiático-americanas.

¿Por qué hasta hoy día, se pregunta el autor, nos referimos al Japón, a China y a los países a ellos limítrofes, como al "Lejano Oriente" cuando en realidad estas tierras se encuentran al Occidente de nuestro continente? ¿Se ocultan acaso detrás de esta obvia desorientación geográfica raíces más profundas y explicaciones más convincentes que las de una mera inexactitud en la terminología? El autor está convencido de ello, y por medio de este ensayo —producto de madura reflexión y de gran experiencia en asuntos asiáticos— se empeña en demostrar: primero, que nuestra actitud frente al "Lejano Oriente" (que en realidad es el Próximo Occidente para América) ha estado condicionada en el pasado por nuestro desmesurado abandono a la cultura europea, para la cual esos países sí son el Lejano Oriente; y, segundo, que América, en necesario acato a su destino y a su vocación continentales, debe revisar —más aún, reorientar— su posición frente al Asia. En la presentación

de ambas tesis, y en otras más que les son complementarias, Espinosa y Prieto llega felizmente a la meta que se propuso.

Aquella mentalidad seudo-americana que concibe el Asia como el Lejano Oriente, explica el autor, parte inconscientemente de un meridiano ajeno, de una actitud europea que no le es propia. Esta actitud engendra una visión del mundo en forma de hemiciclo o pulsera abierta que, empezando en el Extremo Occidente —en este caso el Nuevo Mundo— pasa *a través de Europa* para llegar al Lejano Oriente. Con esta perspectiva, que dice mucho en contra de nuestra individualidad como continente, el Nuevo Mundo se coloca de espaldas al Pacífico, e insiste en ver el resto del orbe a través de ojos europeos. La posición de América como apéndice de la vieja Europa es corolario necesario de tal manera de ver las cosas. Insistir en llamar "Lejano Oriente" al Asia entraña desde nuestro punto de vista no sólo una inexactitud geográfica sino algo más profundo: es índice revelador de que se sigue pensando con términos prestados; algo así, añade el autor, como el párvulo que repite sin comprender a menudo, las palabras que escucha en labios de sus mayores. Esta "desorientación occidental" nuestra es legado innegable de la actitud de sumisión que la mente americana tuvo frente a la deslumbrante cultura europea, no sólo en días coloniales sino también, y especialmente, en el siglo XIX: América —concluye Espinosa y Prieto— copió de Europa hasta la idea de dónde nos encontramos en el mundo.

El Nuevo Mundo, hasta ahora de espaldas al Pacífico —*el non plus ultra* de nuestros días— debe despertar a la realidad, y la realidad es que América constituye un continente colocado por el destino en medio de los dos más grandes y más generosos de los océanos mundiales. América tiene una categoría, no de apéndice occidental de Europa, sino una espléndida posición independiente y un claro e inevitable destino: la de cerrar el ciclo de la tierra, la de ser el lazo de unión entre las dos puntas vencidas del arco del Antiguo Continente. Esta posición más que imperial, terráquea, que escapó a una mente deslumbrada por lo europeo como lo fué la del siglo XIX, ya había sido intuída por el viejo Imperio Español, el cual en días coloniales supo abrir en nuestro territorio interocéanico, con recuas de mulas, una ruta entre Asia y Europa "que nosotros, reflexiona el autor, con ferrocarriles y carreteras no hemos sabido continuar", una ruta en cuya meta las Filipinas se convirtieron en condominio del Asia, de Europa y de América.

El mandato del Nuevo Mundo es para el autor —y habría que concurrir en su tesis—, es ser puente cultural entre los dos Viejos Mundos, el de coadyu-

var con espíritu noble y elevado a la consumación de la unidad cultural del mundo, supuesto fundamental para el logro de la grandeza de la unidad humana. Para ello es necesario que nos acerquemos a "ese mundo aparte" que, como Espinosa y Prieto puntualizó en brillante conferencia auspiciada recientemente por la Sociedad Mexicana de Historia, "ni es mundo, ni está aparte". Este proceso de acercamiento entre el "Oriente" y el "Occidente" a través de América, contribuirá paralelamente a robustecer la individualidad y la peculiaridad americanas, lográndose con ello el equilibrar nuestra posición de continente intermedio, disminuyendo con ello tantas torturas espirituales, hijas de nuestra desorientación; de nuestra sumisa, por voluntaria, situación ancilar frente a Europa. Debemos reivindicar —y este es el meollo de la tesis del autor que ya anticipaba, en 1949, en *El Tiempo* de Bogotá al anunciar la publicación de su libro— nuestro derecho de meridiano.

América es, y debe ser cada vez más, el sitio de re-encuentro de los hombres, la culminación de la historia de Oriente y Occidente, el punto que ponga fin a "esa interrupción del mundo, a esa amnesia de la sociedad mundial" que ha sido el Pacífico; tarea tanto más grande cuanto que al llevarla a cabo, el Nuevo Mundo estará pagando una doble deuda: el legado cultural que Europa nos transmitió, por un lado; y por el otro, un regalo más generoso, el del hombre mismo, el de la Humanidad en su infancia "desnuda de cultura y de compromisos" que del Asia vino a fundar el ser de nuestro continente.

Aún cuando los Estados Unidos han jugado un papel importante en el establecimiento de lazos culturales con el Asia —en particular con el Japón— ese país no tiene ante los ojos del autor un arraigo propiamente americano tan profundo como el de Latinoamérica, que ha dado, y sigue dando, las contribuciones propiamente americanas a la cultura mundial; los Estados Unidos (como también el Canadá) faltos de esta base autóctona, siguen con los ojos fijos en Europa. Compete la tarea de lograr la unidad cultural del orbe al genio propiamente americano que tiene una de sus más nobles manifestaciones en nuestra patria. México se encuentra, por lo demás, doblemente favorecido para esa tarea por la geografía y por la historia: no sólo se encuentra respecto de toda Latinoamérica en mayor proximidad al Asia y a Europa, sino que en ciertas porciones, nuestro territorio separa en bien poco el Atlántico del Pacífico, el océano del presente con el océano del futuro. Por otro lado nuestro país es en Latinoamérica aquel que tiene un mayor raigambre en Asia, una mayor tradición asiática, tanto así que una parte de este continente —las

Filipinas— considera a México su segunda madre patria. Desde los días de la Nao de la China y de San Felipe de Jesús nuestro destino —olvidado por algún tiempo— ya nos señalaba la ruta hacia el "Lejano Oriente" que, para nosotros, es una ruta occidental. Para tal acercamiento, Espinosa y Prieto sugiere varias fórmulas entre las cuales se encontraría la atractiva de fundar una Universidad del Pacífico, "en esa parte de nuestro territorio con el cual estamos anclados en el Pacífico: la Península de Baja California"; tarea que es urgente si se recuerda que en su realización tenemos un rival que marca a grandes pasos: ese otro puente natural entre Europa y Asia que es la Unión Soviética.

El tema discutido por Espinosa y Prieto es de perspectivas tan generales, de visión tan amplia, que le ha sido inevitable el caer, en la opinión del que esto escribe, en ciertos errores de apreciación de lo particular. El señalar tales errores, que en modo afectan lo esencial de la tesis, es, sin embargo, el deber del crítico. Así, al referirse a la "división" llevada a cabo en el siglo IV, del Imperio Romano (p. 11) el autor nos habla de un Imperio de Oriente y otro de Occidente, cuando en realidad la unidad fundamental del Mundo Romano subsistió por lo menos hasta la caída de Rómulo Augústulo. A pesar de que el Imperio tuvo dos cabezas a partir de Diocleciano —y de manera más clara después de Teodosio— el Imperio siguió teniendo un solo cuerpo: de ahí el simbolismo del águila bicéfala. La unidad de la *Romanitas*, postulado fundamental de la civilización mediterránea, siguió inalterable; así la promulgación de leyes y decretos fué hecha por ambos Emperadores para todo el Imperio; el Emperador *en* Roma reinaba en *concordia* con el ícono del Emperador *en* Constantinopla, y viceversa; los Cónsules eran nombrados para ambas "mitades"; y así también encontramos las referencias a los dos Augustos como "gemelos divinos", etc. En suma, la "división" del Imperio fué una mera conveniencia administrativa y militar y no una separación política, como el autor parece implicar.

En otro párrafo (p. 13) Espinosa y Prieto critica "la manía . . . de dividir el mundo en Oriente y Occidente . . . cuando apenas se tiene descubierta su unidad" y al afirmar eso, que en realidad es crítica a la actitud contemporánea, parece pasar por alto la contribución que al mismo concepto de unidad mundial hizo la *Respublica Christiana* del Medievo. El empleo de la voz "arios" (p. 40) con una connotación aparentemente nacional, tribal o racial, es incorrecto para una palabra que tiene —o debe tener— un valor puramente lingüístico. En igual forma la dualidad árabe-moros (p. 128) es innecesaria ya que los moros son, culturalmente hablando, árabes.

Al señalar las corrientes migratorias de los pueblos del Viejo Mundo antes del siglo XVI, el autor afirma que "ninguna nación de la cumulación europea parece haber tendido a retirarse hacia las regiones orientales de donde habían venido" (p. 38), lo cual, estrictamente hablando, es correcto; pero existe el peligro de que el lector desaprensivo olvide tanto la helenización del Cercano Oriente tras las conquistas de Alejandro, como el *Drang nach Osten* de la conquista y colonización germánicas de tierras eslavas. La bula *Inter caetera* de Alejandro VI no quería dividir el mundo como he creído demostrar en reciente libro, entre españoles y portigueses (p. 13), por más que éstos se sirvieron de ella para ese fin. Por último, el autor en su afirmación de que "el viaje de Marco Polo a China tuvo sobre otros viajes la fortuna de poder ser relatado" (p. 39) olvida otras muchas narraciones de viajeros europeos de la postrera Edad Media que visitaron a Cathay, entre ellos Juan de Plano Cárpini y Guillermo de Rubruk (narraciones publicadas en edición bilingüe por la Hakluyt Society), de Pordenone (edición Pollard, Nueva York, 1900), las narraciones imaginarias de Sin John de Mandeville y, en general, todas aquellas otras reunidas por H. Yule en los tres volúmenes de su *Cathay and the way thither: being a collection of medieval notices of China* (2a. edición revisada por H. Cordier, Londres, 1913-1915), y las señaladas por Schlager (*Mongolenfahrten der Franziskaner*, Tréveris, 1911), por Cordier mismo (*Le Christianisme en Chine et en Asie Centrale sous les Mongols*. T'Oung Pao, 1917) y por otros muchos orientalistas. En realidad Marco Polo es sólo el más conocido y el más experimentado de los viajeros y descubridores del Medievo, honor en el que fué sucedido por Cristóbal Colón.

Las anteriores rectificaciones y omisiones, así como el hecho de que el autor no sigue un plan riguroso en la presentación de temas, no resta mérito a este excelente ensayo histórico-sociológico de la cultura (tal parece ser su mejor clasificación) y, desde otro punto de vista, cualquier observador imparcial no podrá dejar de apreciar la calidad literaria, la tersura de estilo, la amenidad, y un cierto travieso humorismo que respiran en cada página. Esta última característica, aparte de otras consideraciones, quizá determinó el que el autor haya escogido para sus capítulos, títulos que, si bien pudieran parecer un tanto frívolos para un espíritu severo, son un indudable señuelo para el *gros public* a quien fundamentalmente está dirigido el mensaje del autor. Pero no sólo el laico se gratificará con la lectura de estas páginas. El sociólogo, el político, el historiador, y especialmente el historiador de la cultura obtendrán gran beneficio al ser partícipes de lo que a través de este ensayo su autor

está tratando de lograr: ayudar a la "definición de América" dando nuevas y grandiosas perspectivas, una orientación nueva y vigorosa a la historia y a la cultura americanas.

LUIS WECKMANN

HADOW, W. H.—*Ricardo Wagner.* Breviarios del Fondo de Cultura Económica, No. 54. Primera edición en español. Traducción del inglés por Jorge Hernández Campos. México-Buenos Aires, 1951. 166 pp.

¿Quién fué Ricardo Wagner? Lo conocemos. Es un músico de origen alemán. En los conciertos de la Orquesta Sinfónica de México hemos escuchado Obertura de "Rienzi", Obertura de los maestros Cantores de Nüremberg, Obertura de El Buque Fantasma, Preludio y Muerte de Tristán e Isolda...

Por la Radio de la Universidad Nacional hemos escuchado escenas de sus óperas: El Buque Fantasma, Tannhäuser, Lohengrin, La Walquiria, Siegfried..., cantadas por Margaret Klose, Lotte Lehmann, Lauritz Melchior, Hans Hotter..., y dirigidas por eminentes directores, como son Bruno Walter, Eugene Ormandy, Edwin McArthur.

Ahora bien, si estuviésemos en condiciones de conocer todo el repertorio wagneriano, no dejaríamos de ver las representaciones de sus óperas con todo el aparato teatral —maquinaria, luces, decorados, vestuario, efectos de sonido— que conviene a la grandiosidad de sus obras. También nos interesaría escuchar sus obras orquestales y corales; obras para piano, canciones, adaptaciones y arreglos.

De un músico, parece que sólo debe interesarnos su música. Y digo, parece, porque a más de uno se le ha ocurrido meterse en la vida privada del artista dizque para hallar la raíz o la esencia de su arte, como si no bastara la propia obra, concluída y objetivada, para entretener, preocupar, juzgar y gustar en tiempo tan largo que bien se lleva la vida toda del hombre.

De un artista solo debe interesarnos su arte expresado en la obra de arte. Cuando él la suelta para que ruede por el mundo, ya no es de él, ya no le pertenece, ya no es el padre de la criatura, es propiedad nuestra, es decir, del hombre, de la humanidad.

¿Acaso la Novena Sinfonía sigue perteneciendo a Beethoven, y Romeo y Julieta a Shakespeare, y La Sagrada Cena a Leonardo? Estas obras valen

por sí mismas, pertenecen al patrimonio cultural de la humanidad. Con la Novena, Beethoven "aspiró siempre a cantar las excelencias de la Alegría en que toda una humanidad trémula levanta los brazos al cielo, lanza clamores potentes, se deja llevar por la alegría y la estrecha contra su corazón" (Romain Rolland). La pareja, Romeo y Julieta, "evidentemente, trata de amor. Pero hay muchas clases de amor. Sin duda este fué un *gran* amor, ya que los dos amantes no solo desafiaron la tradición y el odio de la familia, sino que desecharon la vida para unirse en la muerte. El drama tiene una premisa: *Un gran amor supera aún a la muerte.* "(Lajos Egri). ¿Qué nos dice, finalmente, La Sagrada Cena? "Uno de vosotros me hará traición". Y "de los apóstoles se apodera la sorpresa, el espanto, la indignación. Están discutiendo apasionadamente, sus semblantes, el movimiento de sus cuerpos, y manos reflejan violenta conmoción, que es en cada uno de ellos distinta, de diferente fuerza y naturaleza. El verdadero tema es la psicología de los personajes del drama cuyo momento más dramático escogió el artista" (Paul Westheim).

Wagner no solo se concretó a escribir música, sino que, en momentos decisivos, tomó la pluma y redactó artículos periodísticos, libros sobre arte y política. Estando desterrado en Zurich emprendió la composición de una serie de trabajos literarios, con los que esperaba desarrollar sus teorías y abrir nuevo cauce a su inagotable energía. Dos de estas obras, *La obra del arte del porvenir* y *Arte y revolución*, datan de 1849. — Wagner tiene en este momento treinta y seis años, y aún le quedan de vida treinta y cuatro—. En 1850 publicó su ensayo sobre *El judaísmo en la música;* en 1851 apareció el ingente tratado *Opera y drama,* al cual siguió (1851-52), *Comunicación a mis amigos,* especie de autobiografía psicológica, que es una de las principales fuentes de información sobre su vida. Todos juntos, sus tratados críticos llenan en la edición de Leipzig (1871-1885) diez grandes volúmenes: curiosa manera de responder a su propio anuncio de que después de *La obra de arte del porvenir* no escribiría más.

Y esto no fué todo, se conservan alrededor de 3,000 cartas de Wagner escritas a distintas personalidades. La mayor parte han sido resumidas por Wilhelm Altmann; 1,470 están impresas en la segunda edición del libro de Kastner *Briefe Richard Wagner's an seinen Zeitgenossen* (1897). Se conserva la correspondencia que tuvo con Liszt, Emil Heckel, Minna Wagner, Nietzsche, Albert Niecann... A su amigo Ferdinand Praeger le escribe en junio de 1864 una carta ensombrecida por cuitas personales. Minna, su esposa, había vuelto a abandonarle y se sentía muy solo.

"Querido Ferdinand: Me siento con el deber de informarte de la alegría —nublada por ciertos pensamientos— que me ha venido en las últimas semanas. He sido precipitado en tal estado de intoxicación, que me siento como si fuera otro, o como el simple reflejo del verdadero mortal. Es como vivir en otra atmósfera, como la que se evoca cuando se bebe *hachish*. Me ha llegado un mensaje del dios sol: el joven rey de Baviera, muchacho que no llega a los veinte años, me ha llamado y decide darme todo lo que necesite en esta vida . . . Pero aunque ahora me rodea la abundancia, me tortura el sentimiento de mi soledad. Sin nadie que vea y comparta conmigo estas comodidades sin límites, padezco una sensación de cansancio y abandono que me tiene en estado constante de abatimiento, y no lo puedo soportar. Tengo que hacer yo mismo los más comunes menesteres domésticos . . . ¡Ah!, ¡pobre de Beethoven! Ahora comprendo sus penalidades con el libro de lavado, con las amas de llaves, etc. . . . La verdad es que he mimado demasiado a Minna, la consentí demasiado, cedí demasiado; pero mejor es no hablar de este tema que nunca deja de lastimarme . . . Mi ahijado Richard Wagner tiene ya ocho años, según me dices. Tráelo contigo. La plática de un niño inocente me hará bien, y acaso me conforte tenerlo cerca.

Tu desdichado.

Richard Wagner".

Aquí podemos cerrar una historia que ha sido discutida y mal comprendida. La ruptura con Minna fué definitiva y ya no volveremos a verla compartiendo la vida de Wagner. El la dotó generosamente: cuando se dijo que la había dejado en la necesidad Minna protestó indignada; pero no volvió a compartir con él aventuras o ideales. Murió en Dresde en 1866.

En sus escritos de la época de su destierro por Zurich, Weimar, Londres y París, da a conocer el otro ángulo de su persona: el pensador. En el libro, *La esencia del cristianismo* (1841), llevó adelante la nota rebelde y atacó la estructura de la religión revelada. En Alemania fué aceptada como manifiesto revolucionario importante. El efecto que ejerció sobre Wagner fué transitorio ("Me parece un libro indigesto", llegó a decir), pero convenía a la efervescencia de los días de Dresde y coloreó el pensamiento y estilo de sus primeros tratados.

La esencia del cristianismo se divide en dos partes, llamadas respectivamente: "La verdadera esencia de la religión o Antropología" y "La falsa

esencia de la religión o Teológica". Citaremos unos cuantos pasajes característicos: "La religión no es más que la conciencia que tiene el hombre de su naturaleza no limitada, sino infinita." . . . "la antítesis entre lo divino y lo humano no es más que la antítesis entre la naturaleza humana en general y lo individual". "Dios es el concepto de la especie como individuo".

El judaísmo en la música es un manifiesto publicado en forma de panfleto en la segunda reedición, aumentada en páginas y acritud, que apareció con su propio nombre en 1869 y ahondó la brecha que ya había amenazado la unidad de la música alemana. En dicho manifiesto, revela Wagner su espíritu nacionalista, entusiasmo por la épica popular y preocupación por los males de la moda y los peligros del comercialismo. Dice: "El judío inspira repulsión involuntaria"; "tiene un dios de su propiedad particular"; "es, por naturaleza, incapaz de mostrarse artísticamente ante los demás, a través de su apariencia o su lenguaje, y, menos que nada, a través de su canto". Heine, "fué empujado por el espíritu de negación a través de todos las ilusiones del desencanto moderno, hasta que de mentira en mentira dió en poeta". "Mirad a los dos Schumann, cuando empezó, era un genuino campeón del arte alemán. Más tarde, bajo el influjo judío, Schumann degeneró hasta la insignificación".

A fines de 1850, Wagner escribía la mejor de sus obras literarias, *Opera y drama,* inmenso tratado dividido en tres partes. Las tres partes del libro tienen que ver, respectivamente, con la música, como conviene al tratamiento operístico, con el drama —y sus leyes especiales de construcción y caracterización—, y, por la unión de los dos, con el arte dramático del porvenir.

Cabe ahora preguntarse cómo es que Wagner se hizo músico y si se le debe recordar como músico o como escritor, o, si se prefiere, como revolunario.

Una biografía, por más pormenorizada que sea, no nos revela la categoría artística del personaje. Si queremos saber lo que Wagner significa en la música; entonces, hay que proceder con método: oír su música y enterarnos en la historia de la música su aportación. Ricardo Wagner fué músico de vocación. El mismo cuenta su crisis en breves palabras: "Una noche oí por primera vez una sinfonía de Beethoven. Tuve fiebre, caí enfermo. Al recobrar la salud me convertí en músico".

Ardía en el entusiasmo de su descubrimiento cuando lo mandó llamar la familia —¡otra vez la familia!— reunida en consejo. Las pacientes autoridades de la Nicholaischule informaban que había faltado seis meses a clases, y preguntaban, con toda razón, si se proponía seguir asistiendo. La familia le ofre-

ció enviarlo a Wagner a estudiar con Himmel; pero él se negó de plano. No quería ser pianista, sino compositor. Prometió volver a la escuela si le permitían estudiar música y técnica dramática en sus horas libres. Después de algunas discusiones logró lo que quería, y, por su parte, cumplió lo prometido soportando con mal contenida impaciencia las horas de clase, con un ejemplar de *Fausto* bajo el pupitre.

Quería ser compositor... La biografía que comentamos, narra los pasos sucesivos desde su infancia hasta su muerte. Su carrera, como su fama, conoció los extremos. En dos ocasiones de su vida un suceso imprevisto vino a salvarlo de la indigencia y el fracaso. Empezó como director de un teatro provinciano en bancarrota y terminó en Beyreuth, con todos los recursos imaginables a su disposición y un "jardín de reyes" y una muchedumbre creciente de artistas y discípulos a su alrededor.

"Jardín de reyes" fué el final de su vida. ¿Coincidía esta nueva forma de vida con lo que había expresado en su libro *La obra de arte del porvenir*: "Debemos desterrar el comercialismo, a Mercurio y su dócil siervo el arte moderno"?

Un dato verdadero nos dan las biografías de los artistas: su voluntad. Una volutad firme que se empeña por realizar un ideal. La biografía describe al hombre como ente social enfrascándose en el ajetreo humano. Nada se consigue fácilmente, hay que ser perseverante y un día se logra plenamente lo deseado.

Por consiguiente, la biografía de Ricardo Wagner del escritor inglés W. E. Hadow, pone en evidencia aquel gran carácter que fué Wagner para que sirva de ejemplo de muchos que ceden y sucumben y pierden el aliento ante la primera contrariedad que, a veces, no hay la tal contrariedad ajena, sino que es propia, llamándola, por esta razón, pusilanimidad y miedo a la vida.

JESÚS ZAMARRIPA GAITÁN

NOTICIAS DE LA FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

I. *Cursos de Invierno*

Bajo la presidencia del licenciado Luis Garrido, Rector de la Universidad Nacional Autónoma de México, del doctor Samuel Ramos, Director de la Facultad de Filosofía y Letras, y del doctor Leopoldo Zea, Secretario de la misma, se inauguraron el 14 de enero, en el Aula "José Martí", los *Cursos de Invierno* correspondientes al año de 1952.

El programa de los cursos giró en torno a *El mexicano y sus posibilidades* y su desarrollo fué como sigue: Francisco Ayala: *Proposiciones acerca del hombre y su mundo.* (15, 17, 22 y 24 de enero); José Gaos: *La elaboración de la filosofía mexicana y de su historia.* (14, 16, 18, 21, 23 y 25 de enero); José Durand: *Transformación social del conquistador.* (28 y 30 de enero y 1º de febrero); Alfonso Millán: *Historia de la higiene mental en México.* (29 de enero); Salvador Reyes Nevares: *Formas de amistad en el mexicano.* (31 de enero); Juan José Arreola: *El valor positivo del azar.* (4 de febrero); Pablo González Casanova: *El mirlo blanco.* (6 de febrero); François Chevalier: *El factor histórico en la formación del mexicano.* (6 de febrero); José Moreno Villa: *Tras el dibujo del mexicano.* (7 de febrero); Isaías Altamirano: *Sobre el sentido mexicano del tiempo.* (7 de febrero); Jorge López Páez; *El mexicano en la literatura inglesa.* (8 de febrero); Enrique González Casanova: *Lo mexicano en la obra de Alfonso Reyes.* (11 de febrero); Juan Hernández Luna: *Lo mexicano en Porfirio Parra.* (14 de febrero); Hugo Díaz Thome: *Conducta política del mexicano.* (12 de febrero); Jesús Montejano: *Sobre las formas de religiosidad del mexicano.* (12 de febrero); Fausto Vega: *Realismo político del mexicano.* (13 de febrero); Carmen Viqueira: *Psicología y antropología de los indígenas.* (13 de febrero); Laura Muez de Manzano: *La actitud del mexicano ante el extranjero.* (14 de febrero); Manuel Toussaint: *Contribucio-*

nes de México al arte universal. (15 de febrero); Ricardo Guerra: *Objeciones a una teoría del mexicano* (15 de febrero); Francisco de la Maza: *El barroco culto y el barroco popular en México.* (18 de febrero); José Gómez Robleda: *Psicología del mexicano.* (19 de febrero); Angelina Guizar de Moreleon: *Algunas formas del valor y de la cobardía en el mexicano.* (19 de febrero); Manuel Romero de Terreros: *México visto por pintores extranjeros.* (20 de febrero); Alfonso García Ruiz: *Lógica e ilógica del pensamiento histórico del mexicano.* (21 de febrero); Fernando Salmerón: *Una imagen del mexicano.* (21 de febrero); Justino Fernández: *El sentido del arte mexicano en los siglos XIX y XX.* (22 de febrero); Clementina Díaz de Ovando; *Literatura popular contemporánea.* (25 de febrero); Carlos R. Margain: *El mexicano a través de la arquitectura.* (26 de febrero); Adolfo García Díaz: *Una reacción de defensa del mexicano* (26 de febrero); Vicente T. Mendoza: *Lo mexicano en nuestra música.* (27 de febrero; Emilio Uranga: *Aspectos positivos del comportamiento del mexicano.* (28 de febrero); José Rojas Garcidueñas: *El mexicanismo y nuestra literatura.* (29 de febrero); Manuel Cabrera: *La suspensión de la metafísica.* (3, 5 y 7 de marzo); Andrés Henestrosa: *El "chiste" en el mexicano.* (4 de marzo); Leopoldo Zea: *El mexicano como posibilidad* (6 de marzo).

Conferencias

Invitado por la Dirección de la Facultad de Filosofía y Letras, el doctor José Luis Romero, catedrático del Colegio Libre de Estudios Superiores de Buenos Aires, sustentó el miércoles 7 de mayo a las 19 hs. en el Aula "José Martí" una conferencia sobre *La Edad Media y el saber del mundo.*

La moral del socialismo, fué el título de la conferencia que a invitación de los doctores Raúl Fournier y Millán, sustentó en inglés el doctor I. N. Steinberg en el Aula "José Martí" el martes 13 de mayo a las 19 hs.

Con objeto de buscar solución a los problemas que se le plantean al hombre de México, se fundó un Centro de Estudios sobre el Mexicano y sus problemas, bifurcándose en diversas secciones para su mejor funcionamiento. Forman el Comité Ejecutivo del Centro los doctores Leopoldo Zea y C. Graef Fernández y el arquitecto Carlos Lazo Jr. Es coordinador general el doctor Manuel Cabrera.

El Centro de Estudios sobre el mexicano y sus problemas, organizó en el Aula "José Martí" una serie de *Mesas redondas* durante los meses de abril, mayo

y junio, de acuerdo con el siguiente programa: *¿Qué busca el filósofo en el mexicano?* Organizador: Emilio Uranga. (24 de abril).—*La investigación científica y el Estado.* Organizador: Carlos Graef Fernández. (28 de abril).—*Los problemas penitenciarios de México.* Organizador: Ofelia Vázquez Santaella. (30 de abril).—*El mexicano y su medio ambiente.* Organizador: Alfonso García Ruiz. (8 de mayo).—*¿A qué público se dirige el escritor mexicano?* Organizador: Fausto Vega. (2 de junio).—*Los problemas antropológicos de México.* Organizador: Carlos R. Margain. (5 de junio).—*La nueva universidad y sus problemas.* Organizador: Horacio Labastida. (9 de junio).—*Arte popular mexicano.* Organizador: Francisco de la Maza. (12 de junio).—*Modalidades de la democracia en México.* Organizador: Salvador Reyes Nevares. (16 de junio).—*Miseria y riqueza nacionales.* Organizador: Guillermina Sánchez Meza de Cohen. (19 de junio).—*Sociología de la ciudad de México.* Organizador: José E. Iturriaga. (23 de junio).—*Planificación de los problemas de México.* Organizador: Carlos Lazo. (26 de junio).—*La situación del mexicano en los Estados Unidos.* Organizador: Francisco Monterde. (30 de junio.)

Francisco de la Maza, catedrático de la Facultad de Filosofía y Letras, sustentó el 4 de junio en el Aula "Martí", una interesante conferencia sobre la *Semana Santa en Taxco,* organizada por la Asociación Cultural de Universitarios de la propia Facultad.

El doctor Guillermo Díaz Plaja y Contestí, delegado del Ministerio de Educación Nacional de la Real Escuela Superior de Arte Dramático de Madrid, dictó tres conferencias sobre introducción al estudio de la literatura española contemporánea. El título de la primera fué: *Dos conceptos historiográficos: Noventa y ocho y Modernismo. Su elaboración y su deformación. Las tesis generales en apoyo de una discriminación necesaria* (martes 22 de julio); el de la segunda: *Tres clases discriminadoras. La actitud biológica; las concepciones espaciales, las concepciones temporales* (jueves 24 de julio); el de la tercera: La *retórica del Modernismo y la del Noventa y ocho. La Prosa como objeto artístico,* las que se desarrollaron en el Aula "José Martí".

Recitales y concurso de oratoria

La Sociedad de Alumnos de la Facultad de Filosofía y Letras y la Asociación Cultural de Universitarios (A. C. U.), organizó el 22 de julio en el Aula

"José Martí" un recital para presentar al joven Eduardo MacGregor C. N., en un acto de *Poesía Joven.*

La Asociación Cultural de Universitarios (A. C. U.), organizó una Lectura Pública de Cuentos en el Aula "José Martí", el 29 de julio, de acuerdo con el siguiente programa: I. Juan Salazar Green. *El titiritero.* II. Ernesto González Zamora. *Cuento Marino. Redes.* III. Rafael Ruíz Harrell. *Dos Retratos y una Bata Blanca. Mariposas. IV.* Raúl Carrancá Rivas. *Cuento Trágico. La Muerte.*

Con objeto de seleccionar a los representantes de la Facultad de Filosofía y Letras al Concurso Nacional de Oratoria, la Sociedad de Alumnos de la Facultad organizó para el 29 de mayo en el Aula "Antonio Caso" un torneo de oratoria. Integraron el jurado los catedráticos Francisco de la Maza, Eusebio Castro y Bernabé Navarro. Obtuvo el primer lugar el joven Juan Salvador Green y el segundo la señorita Bertha García.

Ceremonias

El 29 de abril, a las 19 hs. se efectuó en el Aula "José Martí" una ceremonia organizada por la Sociedad de Alumnos de la Facultad para hacer entrega de premios a los vencedores en el concurso de Poesía. Presidieron el acto el doctor Samuel Ramos, Director de la Facultad, y el licenciado Horacio Labastida, Director General de Difusión Cultural de la Universidad, habiendo integrado el jurado calificador los doctores Julio Jiménez Rueda y Francisco Monterde. El programa de la ceremonia fué como sigue: 1. Número Musical. 2. Palabras del Presidente de la Sociedad de Alumnos. 3. Entrega de premios. Primer lugar: Rafael Ruíz Harrell $250.00 y Diploma. Segundo lugar: Luis Rius, $150.00 y Diploma. Tercer lugar: René Arteaga, $100.00 y Diploma. 4. Declamación de los poemas premiados por sus autores. 5. Número musical.

Nuevos graduados

En la Facultad de Filosofía y Letras de la U.N.A.M., a las 18 hs. del día 21 de enero, la señorita Margaret Helen Stobaugh sustentó examen profesional para obtener el grado de *Doctora en Letras,* habiendo presentado una tesis sobre "La Música en la Novela Mexicana". El jurado estuvo integrado por las señorita Ida Appendini y María del Carmen Millán, los doctores Julio Ji-

ménez Rueda, Amancio Bolaño e Isla y el profesor Carlos Ortigoza, quienes la aprobaron por unanimidad de votos.

El día 6 de marzo, el señor Juan Antonio Ortega y Medina, sustentó examen profesional para obtener el grado de *Maestro de Historia Universal.* habiendo presentado una tesis sobre "Reforma y Modernidad". El jurado estuvo integrado por los doctores Paula Gómez Alonso, Edmundo O'Gorman, José Luis Curiel, Luis Weckman Muñoz y profesor Gabriel Aguirre. El sustentante fué aprobado por unanimidad.

El día 7 de marzo, el señor Albert Lee Donell, sustentó examen profesional para obtener el grado de *Doctor en Letras,* con una tesis sobre "La Conjunción" que "en el Antiguo Español". Fué examinado por los doctores Julio Jiménez Rueda, Raimundo Lida, Urbano González de la Calle, Amancio Bolaño e Isla y profesor Bernabé Navarro, quienes lo aprobaron por unanimidad, *cum laude.*

El día 13 de marzo, la señorita Estrella Cortichs Viñals, sustentó examen profesional para obtener el grado de *Maestra en Letras.* Presentó una tesis sobre "El Habla de Tepotzotlán". Fué examinada por los doctores Julio Jiménez Rueda y Amancio Bolaño e Isla, profesores Ida Appendini, Raimundo Lida y Agustín Millares Carlo, quienes la aprobaron por unanimidad, *magna cum laude.*

El día 20 de marzo, la señorita Cristina Ponce y Pino, sustentó examen profesional para obtener el grado de *Maestra en Historia,* con una tesis sobre "Tomás Moro y su influencia en América a través de los hospitales de Vasco de Quiroga". El jurado estuvo integrado por los profesores Rafael García Granados, Federico Gómez de Orozco, Gabriel Aguirre, Ignacio Rubio Mañé y María del Carmen Velázquez. La sustentante fué aprobada por unanimidad.

El día 17 de abril, la señorita Amparo Arteaga y Pérez, sustentó examen profesional para obtener el grado de *Maestra en Letras,* con una tesis sobre "El Cuento y la novela corta en la literatura norteamericana moderna". Fué examinada por los doctores María de los Angeles Moreno E., María de la Luz Grovas, Julio Jiménez Rueda y la maestra Marianne Oeste de Bopp, quienes la aprobaron por unanimidad.

El día 3 de junio, la señorita Elena Molina y Ortega, sustentó examen profesional para obtener el grado de *Maestra en Letras.* Presentó una tesis

sobre "Ramón López Velarde". (Estudio biográfico)". El jurado que la examinó estuvo integrado por los doctores María de la Luz Grovas, Julio Jiménez Rueda, Francisco Monterde, profesor Manuel González Montesinos, licenciado José Rojas Garcidueñas. La sustentante fué aprobada por unanimidad.

El día 5 de junio, la señorita Elena Molina y Ortega, sustentó examen profesional para obtener el grado de *Doctora en Letras.* Presentó una tesis sobre "El don de febrero y otras prosas" y "Poesías, cartas, documentos e Iconografía". El jurado que la examinó estuvo integrado por los doctores María de la Luz Grovas, Julio Jiménez Rueda, Francisco Monterde, profesor Manuel González Montesinos, licenciado José Rojas Garcidueñas. La señorita Molina y Ortega fué aprobada por unanimidad.

El día 9 de junio, la señorita María Angélica Bithorn, sustentó examen profesional para obtener el grado de *Doctora en Letras.* Presentó una tesis "Baltazar Gracian. Sus ideas sobre la conversación". Fué examinada por los doctores María de la Luz Grovas, Julio Jiménez Rueda, Francisco Monterde y G. I., Amancio Bolaño e Isla, Mtra. Ida Appendini, quienes la aprobaron por unanimidad.

El día 27 de junio, la señorita María Campos y Campos, sustentó examen profesional para obtener el grado de *Maestra en Letras.* Presentó una tesis sobre "El alma femenina en la obra de Tirso". El jurado que la examinó estuvo integrado por los doctores Julio Jiménez Rueda, Francisco Monterde, Amancio Bolaño e Isla, profesores Ida Appendini y Hildeburg Schilling. Fué aprobada por unanimidad.

J. H. L.

PUBLICACIONES RECIBIDAS

Archivo Histórico Diplomático Mexicano.—Lorenzo de Zavala y su misión diplomática en Francia. Compilación y prólogo de Jorge Flores D. Secretaría de Relaciones Exteriores. México, 1951.

Carilla, Emilio.—*Cervantes y América.* Imprenta de la Universidad. Buenos Aires, Argentina, 1951.

Cooperación Intelectual, Oficina Hondureña de.—*Obra material del Gobierno del Doctor Gálvez.* Tegucigalpa. Honduras, 1949.

Delattre, André.—*Repertoire chronologique des Lettres de Voltaire.* Chapell Hill, number seventeen, 1952.

Edizioni di Filosofía.—*Giuseppe Tarozzi.* Torino, Italia, 1951.

———. *René Le Senne,* Torino, Italia, 1951.

Federico, Michele.—*Sciacca.* Edizione di Filosofía. Torino, Italia. 1951.

Franchela, Quirino.—*Gramática paralela Latino-Castellana.* Universidad Nacional de Tucumán, Argentina, 1951.

Gallegos Rocafull, José M.—*El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII.* Centro de Estudios Filosóficos. México, 1951 (2 ejemplares).

Góngora, Mario.—*El estado en el derecho indiano, época de fundación 1492-1570.* Instituto de Investigaciones Histórico-Culturales. Universidad de Chile. Santiago de Chile, 1951.

Guerra Trigueros, A.—*Minuto de silencio.* Ministerio de Cultura. Dirección General de Bellas Artes. El Salvador, C. A. 1951.

Heidegger.—*Sein und Zeit.* Tubingen, Alemania.

HERRERA FIGUEROA, MIGUEL.—*La ciencia del derecho (Acotaciones acerca de su historia)*. Universidad Nacional de Tucumán. Argentina. 1951.

IBARRA, CARLOS M.—*Teoría de México*. Puebla, 1943.

KIERKEGAARD.—*Tagebucher*. Tubingen, Alemania.

LARREA, JULIO.—*La educación nueva*. Quito, Ecuador. 1951.

MATOS MAR, JOSÉ.—*La ganadería en la comunidad de Tupe*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras. Instituto de Etnología. Lima, Perú. 1951.

MEZA VILLALOBOS, HÉCTOR.—*Política indígena en los orígenes de la sociedad chilena*. Inst. de Investigaciones Histórico-Culturales. Universidad de Chile. Santiago de Chile. 1951.

MOGNO, TULLIO.—*La filosofía*. Biblioteca de cultura. La nueva Italia. 1951.

Publicación Oficial del Gobierno de la Capital.—Actas del Cabildo de San Juan de Puerto Rico. 1751-1760. Puerto Rico, 1950.

REYES RUIZ, JESÚS.—*La época literaria de Sor Juana Inés de la Cruz*. Ediciones del Depto. de Acción Social Universitaria. Monterrey, 1951.

ROLLAND, ING. M. C.—*El desastre municipal en la Rep. Mexicana*. Tercera edición. México, 1952.

TRAVES, RENATO.—*Deritto e cultura*. Librería scientífica G. Giappichelli. Serie II. Memoria LXII. Torino, Italia, 1951.

———. *Il diritto come giudizio sociale*. Fratelli Bocca Editore. Milán, Italia. 1951.

Universidad de La Habana.—Ponencias de la Delegación de la Universidad de La Habana al Congreso Latinoamericano de Universidades de Guatemala. La Habana, 1949.

University of North Carolina.—Academias y sociedades literarias de México. Chapel Hill, U. S. A.

REGISTRO DE REVISTAS

Abside.—Revista de cultura mexicana. Publicación trimestral. México, D. F. Año XVI, núm. 1, enero-marzo 1952.

Acaica.—Revista de cultura. Portugal. Núm. 30, septiembre 1951.

Américas.—Publicación mensual. Publicada en español, inglés y portugués. Vol. 4, núms. 1, 2 y 3, enero, febrero y marzo 1952.

Anuario Claretiano.—Curitiba, Paraná, Brasil. Vol. IV, 1950.

Archivo José Martí.—Ministerio de Educación. Dirección de Cultura. La Habana, Cuba. Tomo V, núm. 3, enero-junio 1951.

Arquivos Brasileiros de Nutriçao. Publicación bimestral. Instituto de Nutriçao Universidad do Brasil. Tomo 7, núms. 5 y 6, septiembre-octubre, noviembre-diciembre 1950.

Ariel.—Organo de la federación de estudiantes de la Universidad de Sonora. Publicación mensual. Hermosillo, Son. Año IX, núms. 1 y 2, enero y febrero 1952.

Armas y Letras.—Organo mensual de la Universidad de Nuevo León. Monterrey, N. L. Año VIII, núm. 12, diciembre 1951.

Asomante.—Publicación trimestral. Asociación de graduados de la Universidad de Puerto Rico. San Juan, P. R. Núm. 4, octubre-diciembre 1951.

Atenea.—Revista mensual de ciencias, letras y artes. Universidades de Concepción. Santiago de Chile. Año XXVIII, Tomo CIII, núms. 315-16, septiembre-octubre 1951.

Atenea.—Revista mensual de ciencias, letras y artes. Universidad de Con- Vol. XXVII, núm. 1, enero 1952.

Boletín Bibliográfico.—Publicación mensual. Consejo superior de Investigaciones Científicas. Madrid, España. Año VII, núm. 62, octubre 1951.

Boletín Bibliográfico Mexicano.—Publicación bimestral. Librería de Porrúa Hermanos y Cía. México. Año XII, núms. 140-141 y 142-143, septiembre-octubre y noviembre-diciembre 1951.

Boletín de Estudios de Teatro.—Publicación trimestral. Instituto Nacional de Estudios de Teatro. Comisión Nacional de Cultura. Buenos Aires, Argentina. Tomo VIII, núm. 31, octubre-diciembre 1950.

Boletín del Instituto de Derecho Comparado de México.—Publicación cuatrimestral. Universidad Nacional Autónoma de México. México. Año IV, núm. 12, septiembre-diciembre 1951.

Boletín del Instituto Marco Fidel Suárez.—Universidad de Antioquia. Medellín, Colombia. Año I, núm. 1, mayo-agosto 1951.

Boletín de la Academia Nacional de la Historia.—Publicación trimestral. Caracas, Venezuela. Tomo XXXIV, núm. 136, octubre-diciembre 1951.

Boletín de la Facultad de Derecho.—Universidad Central de Venezuela. Año II, Núm. IX, mes IX, 1951.

Boletín de la Sección de Investigaciones de Derecho Comparado.—Universidad Central del Ecuador. Quito, Ecuador. Año I, núm. 1, abril-julio 1951.

Boletín Informativo.—Embajada de los E. E. U. U. de Venezuela. Núms. 1 y 3, octubre y diciembre 1951.

Boletín Matemático.—Publicación mensual. Buenos Aires, Argentina. Año. XXIV, núm. 9 (286) y 10 (287), junio y septiembre 1951.

Bulletin. Tulane University. New Orleans, U. S. A. Serie 52, núm. 13, octubre 1951.

Bulletin for Libraries. Unesco. París. Vol. V, núm. 12, diciembre 1951. Vol. VI, núm. 1, enero 1952.

Catholic Historical Review, The.—The Catholic University of America Press. Washington, D. C. Vol. XXXVII, núm. 4, enero 1952.

Centro.—Organo de la Universidad Autónoma. Publicación mensual. San Luis Potosí, S. L. P. México. Vol. I, núm. 6, enero 1952.

Comparative Literature.—Publicada por la Universidad de Oregon, U. S. A. Vol. III, núm. 4, otoño 1951.

Cuadernos Americanos.—Publicación bimestral. México. Año XI, núms. 1 y 2, enero-febrero y marzo-abril 1952.

Cultura Universitaria.—Publicación bimestral. Universidad Central. Caracas, Venezuela. Núms. 26-27, julio-octubre 1951.

Cursos y Conferencias de Extensión Universitaria.—Departamento de Intercambio Cultural. Universidad de La Habana, Cuba. Núm. 8, *Criterios fundamentales y actitudes peculiares.* 1951.

Documentos Especiales de Educación.—Unesco. Núm. 12, *La enseñanza universal gratuita y obligatoria,* septiembre 1951.

Duc in Altum.—Revista trimestral. Seminario de México. Año XVI, núm. 4, septiembre-diciembre 1951.

ELH. Publicación trimestral. A Journal of English Literary History. Maryland, U. S. A. Vol. eigteen, núm. 4, diciembre 1951.

Estilo.—Publicación trimestral. Revista de cultura. San Luis Potosí. S. L. P. México. Núm. 20, octubre-diciembre 1951.

Estudios.—Publicación trimestral. Santiago de Chile. Rep. de Chile. Año XIX, núms. 216 y 217, octubre y noviembre-diciembre, 1951.

Estudios.—Revista bimestral. México, D. F. Núms. 1 y 2, enero y marzo 1952.

Franciscan Studies.—The Franciscan Institute. St. Bonaventure, N. Y. Vol. XI, núms. 3-4, septiembre-diciembre 1951.

Gymnasium.—Commentarium Bossensi in Seminario Claretiano Quarto Quoque Mense Editum. Año II, Vol. VIII, julio-septiembre 1951.

Hispanic American Historical Review, The.—Publicación bimestral. Duke University Press. Durham, North Carolina. U. S. A. Vol. XXXI, núm. 4, noviembre 1951.

Ibero-Americani. Quaderni.—Torino, Italia. Vol. III, núm. 11, 1951.

Ideas.—Revista del Instituto de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional. Publicación trimestral. Bogotá, Colombia. Núm. 2, 1951.

Infancia Anormal, La.—Actas latinoamericanas de psicopedagogía especial. Psicoterapia e higiene escolar. Guatemala, C. A. Año I, núm. 2, diciembre 1951.

Insula.—Revista bibliográfica de ciencias y letras. Publicación mensual. Madrid, España. Año VI, núm. 71, 15 de noviembre 1951.

Italia-México.—Publicación bimestral. Publicada por la Cámara de Comercio Italiana. México. Año III, núm. VI, noviembre-diciembre 1951; Año IV, núm. I, enero-febrero 1952.

Juventud Universitaria.—Publicación mensual. Cd. Trujillo, Rep. Dominicana. Año VII, núm. 56-58, octubre-diciembre 1951.

Jus.—Publicación trimestral. Revista de Derecho y Ciencias Sociales. México. Tomo XV, núm. 146, enero-marzo 1951.

Kollasuyo.—Universidad Mayor de San Andrés. Revista trimestral. La Paz, Bolivia. Año x, núm. 67, julio-septiembre 1951.

Mensaje.—Santiago de Chile. Vol 1, núm. 2, noviembre 1951.

Mercurio Peruano.—Publicación mensual. Lima. Perú. Año xxvi, Vol. xxxii, núms. 293, 294 y 295, agosto, septiembre y octubre 1951.

Modern Language Quarterly.—University of Washington Press. Seattle, U. S. A. Vol. 12, núm. 4, diciembre 1951.

Montezuma.—Publicación mensual del seminario Pontificio Mexicano. México. Tomo xxi, núm. 118, diciembre 1951. Tomo xxii, núms. 119-120, enero y febrero 1952.

New Mexico Quarterly.—Publicación trimestral. University of New México. U. S. A. Vol. xxi, núm. 4, invierno, 1951.

Norte.—Revista argentina de cultura. Tucumán, Argentina. Núm. 1, octubre 1951.

Nueva Revista de Filología Hispánica.—Publicación trimestral. El Colegio de México. Año v, núm. 3, julio-septiembre 1951.

Orígenes.—Revista de arte y literatura. La Habana, Cuba. Año viii, núm. 29, 1951.

Pajarita de Papel, La.—Publicación trimestral. Tegucigalpa, Honduras. Año iii, núms. 17-18, julio-septiembre 1951.

Personalist, The.—Publicación trimestral. University of Southern California. School of Philosophy. Los Angeles, California, U. S. A. Vol. xxxiii, núm. 1, invierno 1952.

Philosophic Abstracts.—Publicación trimestral. New York, U. S. A. Vol. xii, núm. 37, otoño 1950.

Philosophy and Phenomenological Research.—University of Buffalo. N. Y. Vol. xii, núm. 2, diciembre 1951.

Review of Politics. The.—University of Notre Dame. Indiana, U. S. A. Vol. 14, núm. 1, enero 1952.

Revista Analítica de Educación Fundamental.—Unesco. París, Francia. Vol. iii, núms. 1, 11 y 12, octubre, noviembre y diciembre 1951; Vol. iv, núm. 1, enero 1952.

Revista de Ciencias Jurídicas y Sociales.—Ministerio de Educación de la Nación. Universidad Nacional del Litoral. Santa Fe. Argentina. Año XIII, (3a. época.) núms. 68-69, 1951.

Revista de Estudios Musicales.—Universidad Nacional de Cuyo, Argentina.

Revista de Derecho y Ciencias Políticas.—Organo de la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, Perú. Año XV, núm. 1, primer cuatrimestre 1950.

Revista de Estudios Jorídicos, Políticos y Sociales.—Publicación de la Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales. Universidad Mayor de San Francisco Xavier de Chiquisaca. Sucre. Bolivia. Año XI, núm. 22, diciembre 1950. Año I, núms. 1, 2 y 3, agosto y diciembre 1949 y abril 1950. Año II, núm. 4, agosto 1950.

Revista de Historia.—Publicación trimestral. Sãa Pâaulo. Brasil. Año II, núm. 8, octubre-diciembre 1951.

Revista de Guatemala.—Publicación trimestral. Guatemala, C. A. Año I, Vol. III, núm. 3, octubre-diciembre 1951.

Revista del Museo Nacional.—Museo Nacional de Historia. Lima. Perú. Tomo XIX, y XX, años 1950 y 1951.

Revista de la Asociación de Maestros.—Asociación de Maestros de Puerto Rico. San Juan, P. R. Vol. X, núm. 6, diciembre 1951.

Revista de la Biblioteca Nacional.—Publicación trimestral. Ministerio de Educación. Dirección General de Cultura. Buenos Aires, Argentina. Tomo XII núms. 33-34, primero y segundo trimestre 1945; tomo XXI núm. 52, cuarto trimestre 1949.

Revista de la Universidad.—Publicación trimestral. Tegucigalpa. Honduras. Año XV, núm. 7, octubre-diciembre 1951.

Revista El Libertador.—Hechos e imágenes de tres pueblos. Bogotá, Colombia. Núms. 1 y 2, noviembre y febrero-marco 1951 y 1952.

Revista Hispánica Moderna.—Hispanic Institute in the United States. Columbia University, New York, U. S. A. Año XVI, núms. 1-4. enero-diciembre 1950.

Revista Javeriana.—Revista católica de cultura general. Publicación mensual. Montevideo, Uruguay. Tomo XXXII, núm. 181, febrero 1952.

Revista Nacional.—Literatura-arte-ciencia. Ministerio de Instrucción Pública. Montevideo, Uruguay. Tomo XLIX, núms. 146 y 147, febrero y marzo 1951.

Revista Nacional de Cultura.—Dirección de cultura y bellas artes. Ministerio de Educación Nacional. Caracas, Venezuela. Año XI, núm. 81, julio-agosto 1950. Año XII, núms. 82-83 y 87-88 septiembre-diicembre 1959 y julio-octubre 1951.

Revue du Barreau, La.—Province de Quebec, Canadá. Tomo II, núm. 9. (425-464) noviembre 1951; tomo 11, núm. 10 (465-524) diciembre 1951; Tomo 12, núms. 1 (1-56) y 2 (57-104), enero y febrero 1952.

Sapientia.—Revista Tomista de Filosofía. Publicación trimestral. Buenos Aires, Argentina. Año VI, núm. 22, cuarto trimestre 1951.

Saturday Review.—Publicación semanal. New York, U. S. A. Diciembre 8, 15, 22, 29, 1951; Enero 5, 12, 19, 26; Febrero 2, 9, 16, 23; Marzo 1 y 15, 1952.

Scientia.—Revista de técnica y cultura. Publicación trimestral. Valparaíso. Chile. Año XVIII, núm. 3, septiembre 1951.

Speculum.—A journal of mediaeval studies. Cambridge. Massachusetts. U. S. A. Vol XXVII, núm. 1, enero 1952.

Studies in Philology.—University or North Carolina Press. Chapel Hill. U. S. A. Vol. XLIX, núm. 1, enero 1952.

Temas.—Revista ilustrada. New York, U. S. A. Núm. 8, vol. 2, junio 1951.

Tradición.—Revista peruana de cultura. Cuzco, Perú. Año II, vol. IV. Núm. 11, septiembre 1951.

Tribuna Israelita.—Publicación mensual. México, D. F. Año VII, núms. 85 y 86, diciembre 1951 y enero 1952; Año VIII, núm. 87, febrero 1952.

Unitas.—Publicación trimestral. Universidad Pontificia de Santo Tomás. Manila, Filipinas. Año 24, núms. 3 y 4, julio-septiembre y octubre-diciembre 1951.

Universidad.—Universidad Autónoma "Tomás Frías". Departamento de Cultura. Publicaciones y radiodifusión. Potosí, Bolivia. Año XIV. núms. 32-34, enero-octubre 1951.

Universidad.—Organo de la Universidad de Puerto Rico. Publicación mensual. Río Piedras. P. R. Vol. 4, núm. 50, febrero 12, 1952.

Universidad de Antioquia.—Publicación bimestral. Universidad de Antioquia Medellín, Colombia. Tomo xxvi, núm. 104, octubre-noviembre 1951.

Universidad de San Carlos.—Publicación trimestral. Guatemala, C. A. xix y xx, abril-junio y julio-septiembre 1950.

Universidad de San Francisco Xavier.—Sucre, Bolivia. Tomo xv, núms. 35-36, diciembre 1951.

Universidad de La Habana.—Departamento de Intercambio Universitario. La Habana, Cuba. Año xv, núms. 91-93, julio-diciembre 1950; Año xvi, núms. 94-96, enero-junio 1951.

Universidad Pontificia Bolivariana.—Publicación bimestral. Medellín, Colombia. Vol. xvi, núm. 62, agosto-septiembre 1951.

U. R. S. S.—Boletín de información. México, Año viii, núm. 52 (412) diciembre 1951, (con un anexo); Año ix, núm. 4 (416), enero 1952; Año ix, núm. 3(415), enero 1952 (con un anexo).

Vida Universitaria.—Organo de la Comisión de Extensión Universitaria: Universidad de La Habana, Cuba. Año ii, núms. 15 y 16-17, octubre y noviembre-diciembre 1951; Año iii, núm. 18, enero 1952.

Xallixtlico.—Guadalajara, Jal. Núms. 5 y 6, agosto y noviembre 1951, (un suplemento, núm. 3, Sor Juana Inés de la Cruz. *Amor, ausencia, celos*).

INDICES DEL TOMO XXIII

INDICE GENERAL

(POR SECCIONES)

ARTICULOS

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

NOTAS Y NOTICIAS

INDICE POR AUTORES

